شرح المنهاج

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بفضلك الحمد لله الذي اعلى اعلام الاسلام وبين لطرق المعاش والمعاد قوانين الشرع والاحكام والصلوة على نبيه خير الانام محمد عليه السلام وآله البررة الكرام امّا بعد فانّ الطلبة لمّا راوا ما كتبناه في شرح بعض المختصرات من مصنفات الحبر المدقق والبحر المحقق الجامع من المعقول والمنقول المبين لقواعد الفروع والاصول افضل القضاة والحكام اسوة افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله بن ابي القاسم علي بن عمر البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وافيا عند ذلك الكتاب منزها عن الاخلال والاطناب مفرغا في قالب الحسن والكمال موجها غاية التوجيه الذي هو السحر الحلال في علل النقل والنقال التمسوا مني شرح سائر مختصراته مرة بعد اخرى فاستعفيت من ذلك لاشتغالي بما هو اهم واحرى فلما تواتر الاستدعاء والسؤال ولم يبق للطارد المدافعة متسع ومجال ثنيت عنان القلم نحو مرغوبهم واظفرتهم على مقترحهم ومطلوبهم وابتدات بشرح المختصر المسمى بمنهاج الوصول الى علم الاصول ناويا ان اخّر الله تعالى في الاجل وساعد التقدير الاشتغال بشرح المختصر الباقي المسمى بالغاية القصوى في دراية الفتوى اذ تقدم اصول الفقه على الفقه اوجب واولى فاعلا لاجل ذلك رجاء ان يجعل لي لسان صدق في الآخرين ويبوئني اعلى عليين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين انه ملي بتحقيق رجاء الراجين اني لما فرغت من اتمامه بعد ان تفرغت لتنقيح كلامه رايت ان اهديه الى جناب من استنار بنجوم ارباب الفضل بافضاله وارتفعت اقدار العلماء لمكانته في زمانه وهو مولانا وسيدنا المولى الصاحب الاعظم والمرتضى الاعدل الاعلم علامة العلماء الامام سلطان قضاة العالم ملك وزراء العرب والعجم شمس الدنيا والدين كهف الاسلام والمسلمين محمد الحسيني اليزدي المجد البحر الخضم بفضله والغاديات ببره وسخائه فليخضع السادات دون سريره لخضوع وجه الارض دون سمائه الا انه شموس جلاله مشرقة منيرة وغصون اقباله مورقة نضيرة ليكون شكرا على بعض اياديه الوافرة ومكافاة لقليل من انعاماته المتواترة اذ هو اعز الله انصاره لم يزل يشرفني بالسعات خاطره الخطير وضميره المنير الى اقامة اودي ويسعى دائبا في سعة ذات يدي وكلما اسعى لمقابلة تلك المكارم قليل وحق والله ان انشد فيه ما قيل . له ايادي الي سابقة اعد منها ولا اعددها . والمرجو من فضايله وافضاله اذا شرفه بالمطالعة ان ينعم النظر في محاسنه ومحاله ويصفح عن السهو والزلل ويصلح ما عثر عليه من الخطاء والخلل اذ هو الشمس الذي يستضئ الفضلاء من انواره والبحر الذي تغترف العلماء من تياره فلا سلب الله اهل العلم ظلاله ولا اعدمهم انعامه وفضاله من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر فان لاحظ بعين الرضا فهو المبتغى والى الله المصير والرجعى

قال اصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد

اقول لما وجب على الخائض في كل علم ان يتصوره ليمكن له التوجه اليه قدّم تعريف اصول الفقه وقال

اصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد هذا قول في شرحه اعلم ان العلم المسمى باصول الفقه عند المصنف عبارة عن معرفة دلائل الفقه اجمالا اي جميع دلائل ذلك اذ الجمع المضاف مستغرق كما سيجئ وعن معرفة كيفية استفادة الاحكام الشرعية من تلك الدلائل ومن الشرائط التي تصح معها الاستدلال بتلك الدلائل لكونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وبالجملة الامور التي يكون المجتهد بها مجتهدا كما سيجئ وعن معرفة كيفية حال من يستفيد الاحكام الشرعية من وجوب الاجتهاد عليها والاستفتاء فبقوله معرفة دلائل الفقه خرج عنه معرفة بعض دلائل الفقه فان تلك لا يسمى اصول الفقه وانما لم يفسر الدليل ههنا لانه فسره في كتاب المصباح وقد شرحناه ثمه وبقوله اجمالا خرج عنه علم الخلاف والفقه اذ الادلة المبينة فيهما لما كانت منصوبة على مسائل جزئية باعيانها لم يكن اجمالية بل تفصيلية اذ المراد بالعلم الاجمالي بالادلة هو العلم بان الادلة مطلقا في الشرع ما ذا لان دليل كل مسألة جزئية ما ذا فان ذلك العلم بالادلة تفصيلي وانما ذكر الكيفيتين لا ليحترز به عن شيء بل ليستوعب جميع ابواب اصول الفقه وفي هذا التعريف نظر فان الصحابة كانوا عارفين بادلة الفقه والكيفيتين مع انه لا يطلق عليهم اسم الاصولي اذ المعروف لنا ههنا هو هذا المدون الاصطلاحي الآن ان الاعراب لا يقال لهم انهم نحويون او انهم صاحبوا علمي المعاني والبيان وان كانوا عارفين بانه كيف يحترز عن الخطاء في تادية اصل المعنى مطلقا وفي تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره وفي ايراد لازم المعنى باساليب مختلفة الدلالات بل التعريف الصحيح له ان يقال اصول الفقه علم يعلم منه ادلة الفقه والكيفيتان

قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها المفصلة

اقول هذا البحث يستدعي توطية مقدمة وهي ان العلم لما كان خاليا عن الاضافة فلا بد له من متعلق وهو اما امر قائم بنفسه وهو الذات كالجوهر اولا وحينئذ اما ان يكون تاثيرا في الغير وهو الفعل كالتبريد او لا وحينئذ اما ان لا يكون مفيدا للنسبة وهو الصفة الحقيقية كالقدرة او يكون مفيدا النسبة وهي اما ان يكون نسبة بها يرتبط الفعل بذات المكلف اولا والاول الحكم الشرعي والثاني اما ان يكون نسبة ايجابية او سلبية اولا والاول الحكم التصديقي والثاني الحكم التقييدي والحكم اما مستفاد من العقل وهو الحكم العقلي كقولنا الواحد نصف الاثنين او من الشرع وهو الحكم الشرعي وحينئذ اما ان لا يكون متعلقا بكيفية عمل وهو الحكم الشرعي الاصلي كقولنا الكتاب حجة او متعلقا بها وهو الحكم الشرعي العملي والحكم الشرعي العملي اما ان يكون مشهورا كونه من الدين بحيث يعرفه المتدين وغيره وهو الحكم الشرعي العملي البديهي كقولنا الصلوة واجبة اولا وهو الحكم الشرعي العملي الكسبي وحينئذ ان كان حاصلا لمن سعى على الكسب فهو الحكم المعلوم له تعالى وان كان لغيره فان كان مستفادا من الوحي فهو الحكم المعلوم له عليه السلام اولا فان كان مقتضى عن دليل شرعي فهو الحكم الفقهي كقولنا النبيذ حرام للاسكار كالخمر اولا وهو الحكم التقليدي سواء كان مستفادا

من افواه العلماء او من الكتب الفقهية وزعم المحشي ان الفعل مبدأ للتاثير في الغير فلم نفرق بين الفاعل
والفعل اذا عرفت هذا فنقول لما اردف تعريف اصول الفقه بتعريف الفقه لان لفظ الفقه ماخوذة
فيه وليست ماهيته بديهية فيجب عليه ان يبين ماهيته فقوله الفقه لغة الفهم يقول فقهت
كلامك اي فهمته ومنه قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وفي الاصطلاح عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية
العملية المكتسب من الادلة التفصيلية لتلك الاحكام فقوله العلم يدخل فيه جميع العلوم وتقييد العلم بالاحكام
كما خرج العلم بالذوات والصفات والافعال وبقولنا الشرعية خرج العلم بالاحكام الغير الشرعية
سواء كانت عقلية كالاحكام الهندسية او غيرها كاحكام النحو وبقولنا العملية خرج العلم بالاحكام الشرعية
التي لا تتعلق ببيان عمل بل تتعلق ببيان اعتقاد كمسائل الكلام وبقولنا في صفة العلم المكتسب خرج العلم
بكون اركان الاسلام من ديننا فان كونها من الدين بلغ في الشهرة حدا علم المتدين وغيره وخرج ايضا
علم الله بتلك الاحكام فانه غير مكتسب وقولنا من ادلتها خرج علم الرسول بالاحكام فانه مستفاد من الوحي
لا من الرأي وخرج ايضا علم المقلد بها كالاحكام التي تلقفها العوام من افواه الفقهاء وخرج ايضا العلم بالاحكام
المكتسب من الكتب الفقهية ووصفنا الادلة بالتفصيلية احترازا عن علم الخلاف فان الادلة المذكورة فيه
اجمالية الا ترى انهم يستدلون في دعاويهم بالمقتضي وبالنافي من غير تعيين المقتضي والنافي فان قلت
ادلة علم الخلاف ان كانت اجمالية فلا تخرج من تعريف اصول الفقه بقوله اجمالا وان كانت تفصيلية فلم
تخرج من تعريف الفقه بقوله التفصيلية قلت ادلة الخلاف تفصيلية من حيث كونها متصورة
على مسائل جزئية ما عبارتها اجمالية من حيث عدم التعيين فالمراد بقوله اجمالا في تعريف اصول الفقه هو المعنى
المقابل للحيثية الاولى وبقوله التفصيلية في تعريف الفقه المعنى المقابل للحيثية الثانية وفيه نظر
فان ايراد لفظ المشترك من غير قرينة صارفة الى المراد لا يجوز في التعريفات وانما جعل المكتسب صفة العلم
لا للاحكام لان الاحكام انما هي خطاب الله تعالى كما سيجيء وهي ليست مكتسبة عن شيء بل المكتسب انما هو العلم بها
لا نفسها فلذلك وصف العلم بالاكتساب دون الاحكام ومن هذا علم ضعف قول الفاضل المراغي حيث
قال وانما جعل المكتسب صفة للعلم لا للاحكام اذ لو جعل صفة لها لكان علم المقلد فقها ضرورة ان الاحكام
المعلومة مكتسبة من ادلتها التفصيلية في نفس الامر فان الاحكام في نفس الامر غير مكتسبة عن شيء
كما عرفت قال قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اقول اعترض
على تعريف الفقه بان الفقه من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة السمعية التي لا تفيد الا الظن كما بين
في موضعه وحينئذ لا يجوز اخذ العلم في تعريفه اذ الظن قسيم للعلم ولا يجوز تعريف قسيم الشيء به واجاب
المحشي عنه بان المراد بالاحكام وجوب العمل بها وذلك الوجوب على المجتهد بدليل قطعي وهو الاجماع وذلك
لان المجتهد اذا عرف دليل اباحة النبيذ وادى اجتهاده اليها حصل الظن اباحته والاجماع منعقد على انه

يجب العمل عليه بموجب ظنه ومن هنا حصلت مقدمتان قطعيتان احدهما ان الاباحة المذكورة مظنونة للمجتهد والاخرى ان كل مظنونه يجب العمل بها فالاباحة المذكورة يجب العمل بها فاذن وقع الظن في الطريق لانه صار جزءا
من المحمول في المقدمة الاولى واجاب الفاضل المراغي بان قال لا نسلم ان الفقه ظن بل هو علم لان المجتهد
اذا اجتهد وغلب على ظنه ان الحكم في الصورة الفلانية كذا اوجب عليه العمل بمادى اليه ظنه والعمل به لان الدليل
القاطع وهو الاجماع او الدليل المذكور في باب القياس وهو انه لا يجوز ترك العمل بالراجح المظنون والعمل بالمرجوح
الموهوم دل على وجوب اتباع الظن واذا كان كذلك فالحكم مقطوع والظن في طريقه فظهر ان الفقه
علم ثم قال وهذا الجواب مبني على ان الاجماع او الدليل المذكور قطعي مفيد لليقين لكنه ممنوع
اما الاول فلانه بناه على الادلة المتقدمة على المصنف واما الثاني فلانه منقوض في صور كثيرة بادلة
ظنية وكلا الجوابين غير مرضي اما جواب المحشي فلان المراد بالاحكام لو كان وجوب العمل بها لكان
الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لكن ذلك باطل اتفاقا وجعل الظن على لفظه
والطريق على الجزء المحمول من المقدمة الاولى فيه تعسف واما جواب الفاضل المراغي فلانه
ما لزم من مقدمته الا وجوب العمل بالحكم وقد عرفت ان ذلك ليس فقها واما كون العلم بالحكم قطعيا
فالزم منها وهو ظاهر وايضا لم يبين معنى قوله والظن في طريقه واما اعتراضه على حجية الاجماع فغير
وارد لان تمسك المصنف في حجية الاجماع بالقران لا ينافي قطعيته لجواز ان يكون الاجماع عنده
ايضا قطعيا ضرورة وايراد النص لبيان كون النقل في حجية الاجماع موافق للعقل واما اعتراضه
على حجية الدليل المذكور فيجيء الجواب عنه في موضعه واقول في توجيه الجواب
وهو قوله قلنا الحكم مقطوع والظن في طريقه هو ان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم في المسألة الفلانية
كذا وجب عليه العمل للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن واذا وجب عليه العمل بذلك يكون
العلم بحكم المسألة اعني الفقه قطعيا الا انا نحتاج الى تركيب قياس هكذا الحكم مظنون وكل مظنون يجب
العمل به فهذا يجب العمل به واذا وجب العمل بحكم علم قطعا ان حكم الله تعالى في تلك المسألة
ذلك والا لم يجب العمل به قطعا فنحتاج الى تصيير القياس هكذا الحكم هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل
به وكل ما يجب العمل به فهو معلوم فينتج الحكم هذا معلوم قطعا فعلم ان العلم بالاحكام الشرعية اعني الفقه
قطعي واما الظن فلما كان وسيلة الى هذا العلم قال والظن في طريقه قال ودليله
المتفق عليه بين الائمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اقول الضمير في قوله ودليله
يرجع الى الفقه والمراد ان الادلة المتفق عليها بين الائمة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس فلا يشكل بمخالفة طائفة في القياس واخرى في الاجماع ولذلك لم يقل ودليله
المجمع عليه ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الخمسة ليتمكن من اثباتها ونفيها في افراد المسائل

فان من لم يعرف الوجوب والاباحة مثلا كيف يمكن من اثبات الاباحة اذا نسخ الوجوب ولما كان علم
اصول الفقه والكيفيس وكان ادلته المتفقه عليها اربعة ويتهم من ذلك ان لدس الدلايل ما اختلف فيه
ولابد للاصولى من تصور الاحكام لاجرم رتبنا على اصول الفقه في هذا المختصر على مقدمة لتصور الاحكام
وما يتعلق بها وعلى سبعة كتب اربعة للدلايل المتفق عليها بان جعل ما هو الاشرف متقدما في الوضع و
واحد للادلة المختلف فيها واثنين لبيان الكيفيس فان قلت الكتاب غير منحصر فيما ذكره
لان التعريف مع السؤال عليه والجواب عنه غير داخل فيه قلت هذا انما يرد ان لو كان الضمير في
رتبناه عايدا الى الكتاب اما لو عاد الى علم اصول الفقه يلزم ذلك بل يلزم خروج تعريف الفقه الى اخره عن
هذا العلم وهذا لا يضرنا اذ معناه يصير حينئذ ان العلم المفسر بما ذكرنا اوردناه في هذا المختصر على
هذا الترتيب والتفحي في قوله ولابد الى اخر الفصل بما هذه عبارته ولابد اى ولتوقف الاتيان بالافعال
المباحة والمندوبة والواجبة والاجتناب عن المحرم والمكروه على معرفة تعلق الاباحة بما هو مباح
والندبية بما هو مندوب والوجوب بما هو واجب والحرمة بما هو حرام والكراهة بما هو مكروه
وتصورها انها توجه على المكلف معرفة هذه الاحكام لامتناع القصد الى المجهول فاحتاج الى طرق
تادية بها الى تلك المعرفة وتلك الطرق هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس في الجملة وما قالوا
والاستصحاب والاستحسان والمصلحة المرسلة على اختلاف وقد تتعارض هذه الادلة فيحتاج الى
امور بها يترجح بعضها على بعض وامورها يتساوى ومع ذلك لابد وان يكون المكلف مستعدا لاستنباط هذه
الاحكام من هذه الطرق فلاجل ذلك انحصر ذلك العلم في مقدمة وسبعة كتب اذ تم الاتيان والا
جتناب المذكوران بذلك واقول هذه فايدة افادها لكن لا تعلق لها بالمشروح ولعله صحف
قوله من اثباتها ونفيها وقرا منا ثباتها ونفيها وحمل هنا نفيها على الاجتناب عنها حيث انه كذلك ولكن
الضمير في هاتين اللفظين يرجع الى الاحكام والاحكام ليست مما يؤتى بها ولا يجتنب عنها ثم اعترض وقال
كيف يصح قوله لاجرم رتبناه الى اخره ولم يذكر من الادلة غير المتفق عليها واجاب عنه بان ذكره
الادلة المتفق عليها لا ينفي قوله لاجرم رتبناه لان هذا مسبب عن قوله ولابد للاصولى من تصور الاحكام لان
قوله من تصور الاحكام اشارة منه الى المقدمة وقوله ليتمكن من اثباتها ونفيها يقتضي الادلة كلها والكيفيس
وما يتعادل للادلة او يترجح عند التعارض لان التمكن من الاثبات والنفي لا يتصور الا بعد معرفة الدلايل
والكيفيس والتعادل والتراجيح وهذا ايضا غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وفيما ذكرنا من التوجيه غنى
عن امثال هذه التمحلات قال اما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان الباب
الاول في الحكم وفيه فصول اقول اما المقدمة ففي الاحكام الشرعية اى في بيان حقايقها
واقسامها واحكامها وما لابد لها منه وهو الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وفي هذه المقدمة بابان احدهما

احدهما لبيان حقيقة الحكم واقسامه واحكامه والثاني لبيان ما لابد للاحكام منه الباب الاول في الحكم وفي هذا الباب
فصول ثلاثة احدها لبيان حقيقته والثاني لبيان اقسامه والثالث لبيان احكامه الفصل الاول في تعريف
الحكم الشرعي وبيان حقيقة الحكم عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
اى يكون ذلك الخطاب متعلقا بافعال المكلفين بتعلق الاقتضاء او بتعلق التخيير وفسر الفاضل المراغي
الخطاب بما فسره المتقدمون وهو الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وهذا باطل لان خطاب
الله تعالى في الازل ليس كذلك اذ لم يكن في الازل من هو متهيئ لفهمه وفسره الفنجى بما يقع به التخاطب و
هو الكلام وحينئذ يجب ان يحمل الكلام على اللفظي لا على النفسي لان الكلام النفسي لا يقصد منه الافهام ولا
يقع به التخاطب بل الاولى ان يفسر بمدلول ما يقصد منه الافهام او بمدلول ما يقع به التخاطب اذ الكلام عند الا
شعرى هو النفسي لا اللفظي اذا عرفت هذا فقول الخطاب في هذا التعريف كالجنس البعيد
للحكم ويدخل فيه خطاب الله وغيره وبالاضافة الى الله تعالى خرج عنه خطاب الغير وبقوله المتعلق
بافعال المكلفين خرج عنه خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وبقوله بالاقتضاء او التخيير خرج مثل
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وخرج القصص ايضا فان امثال ذلك خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين لكن لا بالاقتضاء ولا بالتخيير واعترض الفاضل المراغي وقال هذا الحد غير منعكس
لان الاحكام الثابتة بخطاب الرسول وبالاجماع والقياس خارجة واجاب بان تلك غير خارجة
فان خطاب الرسول خطابه تعالى لقوله في نعت الرسول عليه السلام وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى والاحكام الثابتة بالاجماع والقياس ثابتة بخطابه تعالى في الازل ومما يعرفنا تمامات تعلم ان
اصل السؤال انما يتوجه ان لو عرفنا الحكم بالثابت بخطاب الله لكنا عرفناه بنفس الخطاب فلا يتوجه
فان قلت نحن نورد السؤال هكذا لو كان الحكم خطاب الله تعالى لم يكن خطاب الرسول حكما لكن
بعض الاحكام انما هو خطاب الرسول فلم يكن التعريف جامعا قلت في الجواب عنه ان الحكم انما
هو خطاب الله وخطاب الرسول كاشف عنه ومعرف له فلا يتجه نقضا ثم انه توهم في هذا التعريف
ساهلا وقال الحكم الشرعي هو المستفاد من خطاب الله لا نفس الخطاب وهذا مشهور فان الاحكام
الخمسة التي هي الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة هي كلمات العسة ولا يعبر بالخطاب سوى
ذلك وانما نشا الغلط من تساهلهم في قولهم الحكم الوجوب والحرمة امثالهما قال قالت
المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث اقول اعترضت المعتزلة على هذا التعريف
باعتراضات بلة الاعتراض الاول هو ان خطاب الله تعالى لكونه كلامه قديم عند الاشاعرة والحكم حادث
في نفسه لوجوه بلة الوجه الاول ان الحكم يوصف بالحادث كقولنا حلت المراة بعد ما لم يكن حلالا فالحكم و
هو الحل موصوف بانه حاصل بعد ما لم يكن حاصلا والحاصل بعد ما لم يكن حادث فالحكم موصوف بالحادث

وكل ما هو موصوف بالحادث حادث لما تقرر في علم الكلام ان القديم لا يتصف بالحادث واليه اشار بقوله لانه
يوصف به والمنهي والفاضل المراغي عجزا عن تطبيق هذا الوجه على المراد منه لان الفاضل المراغي قال
بهذه العبارة ولا شك ان التحديد مشعرة بحدوث هذه الاحكام ولم يبين كيفية اتصاف الحكم بالحادث
والمنهي قال بهذه العبارة يوصف الحكم بالحادث كقولنا حل وطي زيد هندا بعد ما نكحها هذا الحل لم يحصل
بعد ان لم يكن وكل ما يوصف بالحدوث لابد وان يكون حادثا لان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فالموصوف
بالحدوث بعد ان لم يكن هو الحلال والحلال ليس بحكم انما الحكم هو الحل دون الحلال واما قوله كل ما يوصف
بالحدوث فهو حادث ابدا بالذات على ان الموصوف بالحادث حادث واما دليله على ذلك بان ما
لا يخلو عن الحادث فهو حادث فقد مر صحته فهو ما قلنا والا من المطلوب وحاصل هذا الوجه الثاني ان
الحكم حادث لان الحكم قد يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا الوطي حلال اي ذو حل وذاك وطي حرام اي
ذو حرمة فالحل والحرمة اللتان من الاحكام الشرعية صفتان لفعل العبد وهو الوطي بواسطة ذو و
فعل العبد حادث ضرورة وصفة الحادث لكونها متاخرة عن الموصوف الحادث حادثة فالحكم
حادث وهو المطلوب واليه اشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد وفي هذا الوجه نظر لان ما يقع
صفة للحادث بواسطة ذو لا يجب ان يكون حادثا اذ يقال العبد ذو رب الوجه الثالث
ان الحكم حادث لان الحكم قد يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت هذه المراة بالنكاح اي ثبت الحل بالنكاح
وحرمت بالطلاق اي حصلت حرمتها به فالحل والحرمة اللتان من الاحكام الشرعية معللان
بالنكاح والطلاق وهما فعلا العبد وفعل العبد حادث ضرورة والمعلل بالحادث اولى بان يكون حادثا
فالحكم حادث وهو المطلوب واليه اشار بقوله ومعللا به فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الحكم حادث واذا
كان حادثا لا يجوز تعريفه بالخطاب القديم اذ الحادث لا يكون هو القديم ضرورة الاعتراض الثاني هو
ان هذا التعريف غير جامع لجميع الاحكام الشرعية لخروج بعضها عنه اعني الاحكام الوضعية ككون الدلوك سببا
لوجوب الصلوة وكون النجاسة مانعة عن جوازها وصحة البيع وفساده فان هذه احكام شرعية لكونها مستفادة
من الشرع وغير داخلة في التعريف المذكور لانها غير متعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وذلك
ظاهر الاعتراض الثالث ان هذا الحد فيه الترديد لكونه مشتملا على لفظ او وهو فاسد اذ الترديد
لكونه للتشكيك ينافي التحديد لكونه للتبيين قال قلنا الحادث التعلق والحكم متعلق بفعل
العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعدوم والنكاح والطلاق اقول الجواب عن الاعتراض
الاول هو ان نقول لا نسلم ان الحكم حادث والوجوه المذكورة في بيانه باطلة اما الوجه الاول فلانا لا نسلم
ان الحكم يوصف بالحدوث انما هو تعلق الحكم اذ معنى قولنا حل بحدوثه حدث تعلق الحل به بعد ان لم يتعلق
ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق اعني الحكم وهو ظاهر والى هذا الجواب اشار بقوله قلنا الحادث

التعلق

التعلق واما الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان الحكم في قولنا هذا وطي حلال صفة لفعل العبد بل الحكم متعلق
به اذ معناه هذا وطي تعلق الحل به وظاهر انه لا يلزم من تعلق الشيء بالشيء كونه صفة له كالقول المتعلق بالمعدوم كما
يقال شريك الله ممتنع فان هذا القول متعلق بمعناه الممتنع في الخارج مع انه ليس صفة لمعناه والا يلزم قيام
الصفة الموجودة بالممتنع وانه باطل والى هذا الجواب اشار بقوله والحكم متعلق بفعل العبد لا صفته كالقول
المتعلق بالمعدوم فان قلت المعدوم المعبر عنه بقولنا له وجود ذهني وللقول وجود لفظي فلم لا
يجوز ان يقوم به قلت القول له وجود خارجي ضرورة والموجود اللفظي انما هو مدلوله لا القول فكيف
يقوم بالموجود ذهنا فقط واما الوجه الثالث فلانا لا نسلم ان الحكم وهو الحل والحرمة في قولنا حلت
المراة بالنكاح وحرمت بالطلاق معلل بفعل العبد وهو النكاح والطلاق على معنى انه هو ثمرة الحكم بل النكاح و
الطلاق ونحوهما كالهبة لثبوت الملك معرفات للحكم اذ المراد من العلة في الشرع هو المعرف ويجوز
ان يكون الحادث معرفا للقديم كالعالم الحادث المعرف للصانع القديم قال الفاضل المراغي ويمكن
ان يقال في جواب هذا الاعتراض ان الحكم ليس هو خطاب الله تعالى فقط بل هو الخطاب المتعلق بالا
فعال لاحد التعلقين وقدم الخطاب لا يقتضي قدم المجموع لجواز ان يكون الجزء قديما والكل حادثا وحينئذ
يندفع ما ذكروه ثم قال وايضا الحكم هو المستفاد من الخطاب على ما ذكرنا اقول في هذا الكلام نظر
لان المراد بقولنا في تعريف الحكم انه خطاب متعلق بافعال المكلفين هو انه خطاب من شانه ان يتعلق بافعال
المكلفين لا انه خطاب متعلق بالفعل بجميع افعال المكلفين والا لم يوجد الحكم اصلا واذا كان المراد
ذلك لم يكن حادثا والا يلزم حدوث قدرة الله تعالى وعلمه اذ من شانهما التعلق بالمقدور الحادث والمعلوم
الحادث واما قوله الحكم هو المستفاد من الخطاب فقد مر ضعفه والجواب عن الاعتراض
الثاني انا لا نسلم ان التعريف غير جامع وانما يلزم ذلك ان لو كانت الصور المذكورة احكاما حتى لو خرجت عنه
لاخل على جامعيته وهو ممنوع بل انها اعلام الحكم اي علامات الحكم وامارته لا نفس الحكم وان سلم انها احكام فلا نسلم
خروجها عن التعريف اذ معنى سببية الدلوك للصلوة معناها ايجاب الله تعالى الصلوة عنده ومانعية النجاسة
عن جواز الصلوة معناها وجوب ترك الصلوة معها وصحة البيع معناها اباحة الانتفاع بالمبيع في الجملة
وبطلان البيع معناه حرمة الانتفاع بالمبيع فان قلت لم اورد السؤال بلفظ فساد البيع وفي
الجواب بلفظ البطلان وكان من الواجب ان يورد ايضا في الجواب لفظ الفساد ليطابق الجواب السؤال قلت
للاشعار بان لا فرق بينهما قال الفاضل المراغي وما ذكرناه في الجواب الاول اولى لان كون سببية الدلوك عبارة
عن وجوب الصلوة عنده وكون البيع صحيحا عبارة عن اباحة الانتفاع بالمبيع بعيد مع ان اباحة الانتفاع
قد يتخلف عن البيع الصحيح كالبيع بشرط الخيار لهما فانه صحيح بالاجماع مع عدم اباحة الانتفاع اقول
السبب في الاصطلاح عبارة عما يجب المسبب به او عنده فالسببية تكون عبارة عن وجوب المسبب بالسبب

او عند وجوده واذا كان كذلك فيفسر صحة الدلوك للصلوة بوجوب الصلوة عنده لا بعد فيه واما الصحة
ففي عرف الفقهاء عبارة عن استتباع الغاية كما سيجي والغاية من البيع اباحة الانتفاع بالمبيع فلا يصدق
ان يراد بصحة البيع اباحة الانتفاع واما قوله الاباحة قد تتخلف عن البيع الصحيح كالبيع بشرط الخيار لما مدفوع
لانا قيدنا اباحة الانتفاع بقولنا في الجملة اي اعم من ان يكون حالا او مالا فقد لا ترد البيع بشرط الخيار لما
نقضا والجواب عن الاعتراض الثالث انا لا نسلم ان الترديد المذكور ينافي التحديد وانما يكون
منافيا لو كان الترديد في الحد بان يشكك في الحد اما هذا ولما ذكر اما اذا كان في اقسام المحدود بان نكون مفصلا اياها
فلا اذ حينئذ يصير معناه ان الحكم المحدود هو المتعلق لاحد التعلقين والمجموع كان المحدود ههنا نوع
عام للحكم نوع تعريفه انه خطاب متعلق بالافعال بعلق الاقتضاء ونوع تعريفه انه خطاب متعلق
بالافعال بتعلق التخيير فاقسام المحدود هنا القسمان ولا يمكن جمعهما في حد واحد من غير تفصيل فا
لاقتضاء جزء الحد الحقيقي والتخيير للاخر وليسا خارجين عن الحد حتى لا يعتبر بهما عن القسم كما ظنه
بعضهم **قال** الفصل الثاني في تقسيمات الاول الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب
وان لم يمنع فندب **اقول** الفصل الثاني في تقسيمات الحكم وهي ستة لان المقسم اما ان يكون الحكم نفسه
او متعلقه بحسب يلزم من تقسيمه تقسيم الحكم والاول اما ان يكون بالذاتيات او بالعوارض وما بالعوارض
اما ان يكون بحيث يتداخل الاقسام بعضها في بعض او لا والتقسيم بمتعلق الحكم اي الفعل لا يمكن ان يكون
بحسب الذاتيات لما ثبت من نفي قاعدة الحسن والقبح ولا بالفاعل لان فاعل الجميع على المذهب هو الله
تعالى ولا بالمكان لان استقرار الشرع دل على ان اجزاء في الامكنة لا مدخل له في اختلاف الافعال الا
في قليل واما الاختلاف المعتبر للافعال ما يكون بحسب حكم المتعلق به او بحسب الزمان او بحسب
الغاية فاذن التقسيمات ستة الاول ما يكون ليعرف الحكم بالذاتيات كالقسم الاول في الكتاب الثاني
ما يكون للحكم بحسب العوارض بحيث لا يتداخل الاقسام كالقسم السادس فيه الثالث ما يكون بالعوارض
بحيث يتداخل الاقسام كالقسم الثالث الرابع ما يكون للفعل بحسب تعلق الحكم به كالقسم الثاني
الخامس ما يكون بحسب ترتب الغاية على الفعل ولا ترتبها عليه كالقسم الرابع السادس ما يكون
بحسب الزمان كالقسم الخامس والمصنف ما اورد هذه التقسيمات على هذا الترتيب بل قدم بعضها
على ما يناسب تاخيره عنه كما فعله في القسم الاول وهو ما يكون لذات الحكم بالذاتيات وان نقول في بيانه لما
عرفت ان الحكم هو الخطاب المتعلق بالافعال بتعلق الاقتضاء او التخيير فالخطاب المحدود حينئذ
اما مقتض او مخير والخطاب المقتضي اما ان يقتضي وجود الفعل او يقتضي تركه اي الكف عنه فان
اقتضى وجود الفعل فان منع من نقيض الفعل اي من تركه فهو وجوب وان لم يمنع من النقيض فندب
وان اقتضى ترك الفعل فان منع من نقيض الترك اي من الفعل فحرمة وان لم يمنع من النقيض فكراهة

واما الخطاب المخير فاباحة والاولى ان يسمى الخطاب المقتضي المانع من النقيض بالايجاب والتحريم
اذ الوجوب مستفاد من الخطاب لا نفسه وكذا الحرمة وقد علم بهذا التقسيم تعريفات الاحكام الخمسة
قال ورسم الواجب بانه يذم تاركه شرعا قصدا مطلقا **اقول** لما فرغ عن تقسيم
الاحكام المستلزم لتعريفاتها اراد ان يذكر تعريفات الافعال المتعلقة بها هذه الاحكام قال الفاضل
العراقي والخنجي تاسيا بالامام ومن بعده وحينئذ هذه الرسوم تعريفات للاحكام الخمسة ثم اخذ الخنجي في
الاعتذار عما يرد عليهم من ان تعريفات الاحكام الخمسة لما علمت من التقسيم فاي حاجة الى ذكر هذه الرسوم
بانه وان لزم من التقسيم ذلك الا ان المقصود من ذكر هذه الرسوم ثانيا نقل الرسوم المذكورة لهذه الاحكام
وهو سهو منهم فان الحكم هو الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لا الواجب والمندوب والحرام و
المكروه والمباح المذكور رسومها اذ هذه افعال يحمد او يذم فاعلها او تاركها او لا يحمد ولا يذم فاعلها
وتاركها فكيف يظن انها هي الاحكام الخمسة اذا عرفت هذا فنقول ورسم الواجب بانه الفعل الذي
يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا فقوله شرعا اشارة الى مذهبهم من ان الذم الذي يجب يلحق بترك الواجب
شرعي غير عقلي بناء على نفي قاعدة القبح والحسن العقليين وقوله تاركه ليخرج الاقسام الاربعة الباقية
وقوله قصدا اي بلا عذر ليندرج فيه الواجب المتروك لعذر كالصلوة المتروكة للنوم او النسيان والصوم
المتروك للسفر او الحيض وقوله مطلقا متعلق بتاركه ومعناه يذم شرعا تارك الواجب قصدا اذا تركه مطلقا
بان لا ياتي به اصلا وحينئذ يندرج فيه الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية اذ تارك الواجب الموسع
انما يذم اذا تركه مطلقا وهو ما اذا تركه في جميع وقته وتارك الواجب المخير انما يذم اذا تركه مطلقا وهو ما
اذا ترك كل واحد من الواجب المخير فيه وتارك الواجب على الكفاية انما يذم لو تركه مطلقا وهو ما اذا تركه
على تقدير ان لا ياتي به احد من المكلفين **قال** الخنجي انما قال الا النائم من تعريف الواجب بلفظ
يدل عليه صريحا فان الصلوة المتروكة للنوم غير واجبة على النائم وقال الفاضل المراغي ان
قوله قصدا يحتمل ان يكون احترازا عما اذا تركه بنوم او نسيان فانه لا يذم مع انه واجب لتحقق سببه ثم قال
وفيه نظر لان المصنف سيصرح بانه ليس بواجب عليهما فلا حاجة الى الاحتراز ثم قال وايضا يمكن
ان يقال انه لم يكن واجبا عليهما فلا حاجة اليه وان كان واجبا فلا حاجة ايضا لانه يذم تاركه بوجه ما
وهو ما اذا تذكر ولم يات به ثم اعترض على هذا التعريف وقال لا حاجة الى قوله مطلقا في ادخال الواجب
الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية على مذهب المصنف في هذا التعريف لان تارك الظهر مثلا
في اول الوقت ليس بتارك للواجب لان الواجب الظهر ولم يتركه وكذا تارك احدى الخصال على التعيين
ليس تاركا للواجب لان الواجب احدها مطلقا ولم يتركه وكذا تارك الواجب على الكفاية كتارك صلوة الجنازة
مثلا ليس تاركا للواجب لانها ليست واجبة على الجميع عند المصنف فلا حاجة الى هذا القيد واقول

اما قوله الحيثي فمنقوض بانه فان متروك النائم ما دخل في حد الواجب اعني فيما يذم شرعا تاركه حتى يحترز عنه اذ
لا يقال ان الناطق في تعريف الانسان بالحيوان الناطق يخرج الجماد عنه فانه ما دخل في جنسه
فكيف يحترز بالفصل عنه والجواب عما قاله الفاضل المراغي على هذا التعريف اما عن النظر فلان المصنف
اراد بالواجب الذي يريد تعريفه ما يكون اعم من الواجب الاداء وهو الواجب الذي انعقد سبب وجوبه سواء
وجب اداؤه او لم يجب لعذر ومتروك النائم والناسي والمسافر والحائض وان لم يكن واجب الاداء الا انه
واجب بهذا المعنى لوجوب القضاء عليهم عند زوال العذر وليس متروك قصدا لانهم انما تركوه بعذر
واما عن كلامه المردود فانا نختار انه والواجب قوله فلا حاجة ايضا لانه يذم تاركه بوجه ما وهو ما اذا لم يذكره
ولم يات به قلنا المراد ذم التارك ما يحمله بسبب ترك هذا الواجب لا الترك واجب اخر فحينئذ فالمذكر
التارك لقضاء الفايت ليس مذموما من جهة ترك الاداء بل من جهة ترك القضاء واذا كان كذلك فلا يذم
النائم والناسي والمسافر والحائض لتركهم الاداء بوجه من الوجوه واما عما اورده من انه يخرج الخ
قوله مطلقا في ادخال الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية على مذهب المصنف في هذا
التعريف فالجواب عنه انه غير وارد لان المراد بالواجب الموسع الذي احترزنا عن خروجه عن
التعريف بقولنا مطلقا الواجب الموسع الذي اداه المكلف اول الوقت وبالواجب المخير احدى خصال الكفارة
الخصلة التي اختارها المكلف وبالواجب على الكفاية ما اداه بعض المكلفين وحينئذ لو حذف لفظة مطلقا
لورد هذه الصور فانها واجبة مع ان هذا التعريف حينئذ لا يصدق عليها لان المكلف الذي ادى الموسع
اول الوقت آت بالواجب لخروجه عن العهدة به مع انه لو تركها حينئذ لا يذم وكذا القول في المكلف
المختار احدى خصال الكفارة والمكلف المؤدي الواجب على الكفاية فحينئذ بقيد قوله مطلقا اندرج هذه
الواجبات في هذا التعريف فلا يكون مما احتاج اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان الفرض مرادف للواجب عند
الشافعية وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالصلوات الخمس المثبت وجوبها بالدليل القطعي
الذي هو الكتاب والواجب ما ثبت بدليل ظني كالوتر المثبت وجوبها بالدليل الظني اعني خبر الواحد
وهو قوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والتمسك بهذا الخبر في وجوبها مذكورة في كتبهم وانما
حملهم على هذا الاصطلاح مراعاة المعنى اللغوي في الاطلاق الشرعي اذ الفرض لغة التقدير لقوله تعالى فنصف
ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط لقوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فخص الفرض بالمعلوم
تقديره علينا والواجب بما هو ساقط علينا قال الامام هذا الفرق ضعيف اذ الفرض هو المقدر سواء كان
مقطوعا او مظنونا وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مقطوعا او مظنونا فتخصيص كل منهما باحد القسمين تحكم
محض وفيما قاله الامام نظر لان الوتر لما لم يعلم تقديره علينا كيف يقال انه فرض اي مقدر علينا والصلوات
الخمس لما كانت معلوم التقدير علينا كيف يقال انها ساقطة علينا فعلم بان هذا الفرق ليس تحكما

محضا

محضا كما ظنه **قال** والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه ويسمى سنة ونافلة **اقول**
المندوب فعل يحمد شرعا فاعله ولا يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ويسمى المندوب سنة اي الطاعة الغير الواجبة
التي اتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ونافلة ايضا لزيادتها على الفرايض والحرام فعل يذم شرعا فاعله قصدا
والمكروه فعل يمدح شرعا تاركه قصدا ولا يذم فاعله قصدا والمباح فعل لا يتعلق بفعله قصدا وتركه كذا
مدح شرعا ولا ذم كذا وفايدة هذه القيود يظهر لمن تامل في تعريف الواجب فحينئذ يجب ذكر ما اهمل المصنف
من القيود في تعريف كل من الاربعة الباقية كما زدناه لئلا يرد نقض قال الفاضل المراغي يجب
ان يزاد في تعريف المندوب والمباح قيد الخ والا كان فعل الله تعالى مندوبا وفعل البهايم مباحا لكونهما ليسا مما يتعلق
به الاحكام والجواب عنه ان المراد بالفعل المورد في التعريفات الخمسة فعل المكلف فلا يرد ما ذكره ٥
قال الثاني ما نهي عنه شرعا فقبيح والا فحسن **اقول** التقسيم الثاني تقسيم للفعل بحسب تعلق
الحكم به ويلزم منه تقسيم الحكم ايضا بان نقسم الفعل بحسب تعلق الحكم به فنقول الفعل الذي نهي عنه شرعا
فقبيح كالحرام والمكروه والا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف لان عدم النهي عنه شرعا اما
ان يكون لكونه غير صالح لتعلق الاحكام به كفعل الله تعالى وفعل الساهي والنايم والمجنون والطفل والبهيمة وهو
المراد بفعل غير المكلف او لكونه صالحا لذلك لكن تعلق به منافيات النهي كالوجوب والندب والاباحة
واما بيان لزوم تقسيم الحكم من هذا التقسيم فنقول لان هذا التقسيم في قوة قولنا الحكم اما ان يكون متعلقه قبيحا
او حسنا وللقايل ان يقول لو كان التقسيم المذكور في قوة ما ذكرتم من التقسيم لكان فعل غير
المكلف متعلق الحكم لكونه حسنا وليس كذلك بل الاولى في بيانه ان يقال الحكم اما ان يتعلق بالمنهي عنه
شرعا اولا وما لا يتعلق به النهي اما ان لا يتعلق به حكم كفعل غير المكلف او يكون ولكن لغير النهي كالواجب والمندوب
والمباح واما المعتزلة فقالوا في بيان قسمة الفعل الى القبيح والحسن ان الفعل على ضربين لان المكلف القادر
عليه العالم بحاله ان لم يكن له فعله اي ان لم يكن من شانه الاتيان به فهو قبيح وان كان له فعله اي ان كان من
شانه ذلك فهو حسن ويلزم من ذلك ان يكون الفعل الغير المقدور والجاهل بحاله لا يوصفان بحسن ولا قبح
والمعتزلة ربما قالوا في تقسيم الفعل الى القبيح والحسن ان الفعل ان كان واقعا على صفة توجب ذم فاعله
فقبيح وان كان واقعا على صفة توجب مدح فاعله فحسن ثم ان المصنف لما نقل من المعتزلة تفسيرين
للقبيح وتفسيرين ايضا للحسن اراد ان يبين نسبة كل واحد من تفسيري القبيح الى الاخر وكذا نسبة كل واحد من
تفسيري الحسن الى الاخر فقال فالحسن بتفسيرهم الثاني اخص وذلك ظاهر لان كل فعل واقع على صفة توجب
مدح فاعله فلا بد وان يكون من شان المكلف القادر عليه العالم بحاله الاتيان به ولا يلزم ان يكون كل فعل من
شان المكلف القادر عليه العالم بحاله الاتيان به كالمباح ان يكون واقعا على صفة توجب مدح فاعله واما القبيح
بالتفسير الثاني فمساو للقبيح بالتفسير الاول لان القبيح بالتفسير الثاني يقتصر على الحرام اذ ما يذم فاعله ليس

الا هو وكذا بالتفسير الاول لا يشمل الا الحرام ايضا لان معنى قولنا ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله سواء يجب ان لا يفعله اذ هو المتبادر الى الفهم منه عرفا وذلك هو الحرام فقط ومن هذا علم ضعف ما ذكره الحنجي من ان تعريف القبيح في الثاني لا يتناول الا التحريم وفي الاول الكراهة ايضا لما قررنا من ان المتبادر الى الفهم ما ذكرنا على ان التفسير الثاني للقبيح ان كان اخص ايضا من التفسير الاول كان تخصيص المصنف الاخصية بالتفسير الثاني للحسن تحكما محضا لا فائدة لها قال الثالث قبل الحكم اما سبب الى اخره اقول التقسيم الثالث تقسيم الحكم بحسب العوارض بحيث تتداخل الاقسام اذ السبب قد يكون سببا وهذا التقسيم منقول عن قدماء الاصوليين ولهذا اورده بلفظ قيل وتقريره ان خطاب الحكم الشرعي قد يرد بالسببية وقد يرد بالمسببية بان صير الشرع الشيء سببا لحكم شرعي والحكم الشرعي مسببا له كما في اية الزنا وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية فانه تعالى رتب الحكم وهو ايجاب الجلد على وصف الزنا بلفظ الفاء وترتب الحكم على الوصف بالفاء يقتضي سببية الوصف لذلك الحكم كما سيجيء فيكون الزنا سببا لايجاب الجلد وايجاب الجلد مسببا له فكما ان ايجاب الجلد حكم شرعي فكذا سببية الزنا له ايضا حكم شرعي لكونها مستفادة من الشرع واعترض المتاخرون عليهم بانهم ان ارادوا بسببية الزنا لايجاب الجلد كونه علامة لوجوب الجلد على معنى ان الشارع قال مهما رايت انسانا يزني فاعلم اني اوجبت الجلد عليه فذلك حق ولكن تسمية السببية حكما بحث لفظي اذ هو مبني على ان علامة الحكم هل تسمى حكما ام لا وان ارادوا بسببية الزنا لايجاب الجلد تاثير الزناء فيه فباطل من وجهين الاول ان الزنا لكونه فعل العبد حادث فلا يكون مؤثرا في ايجاب الجلد الذي هو حكم شرعي قديم لان الحادث لا يؤثر في القديم قال الفاضل العراقي وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلا نسلم ان الحكم قديم والمستند ما مر واما ثانيا فلما ذكره صاحب التحصيل وهو انه لم لا يجوز ان يكون مراده به كون الزنا مؤثرا في تعلق الحكم به والتعلق انه حادث واقول اما النظر الاول فغير وارد لما مر ايضا واما الثاني فاجاب عنه الخنجي بان التعلق نسبة والنسبة متحققة بالمنتسبين فلا تكون معلولة لغيرهما وهو كلام لا حاصل له لان الاضافة كنسبة فهي كما تتوقف على المتضايفين تتوقف على علة الاضافة التي لاجلها صار المتضايفان فان الابوة والبنوة كما تتوقف على ذات الاب والابن تتوقف على علة التضايف وهو تولد احدهما من نطفة الاخر الثاني ان الزنا لو كان مؤثرا في ايجاب الجلد فاما ان يكون لكونه فعلا او لكونه فعلا مشتملا على خصوصية ليست لسائر الافعال لا سبيل الى الاول والا يلزم الترجيح من غير مرجح لكون الافعال متساوية في كونها فعلا ولا الى الثاني لان كون الفعل مشتملا على خصوصية ليست لسائر الافعال لاجلها صار مؤثرا مبني على ان للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل لما سيجيء فان قلت لم لا يجوز ان يكون مؤثرا لكونه فعلا قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم بل المرجح موجود وهو جعل الشارع اياه سببا قلت الشارع اذا وجد فيه صفة لاجلها صار

سببا فهو القول بقاعدة الحسن والقبح العقليين وان لم يوجد يلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر فان قلت انما يلزم ان لو لم يوجد المؤثرية فيه قلت المؤثرية ان لم يختص به يلزم الترجيح بلا مرجح والا يلزم القول بالقاعدة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الافعال متباينة الذوات فالزنا انما صار مؤثرا لذاته المخصوصة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا القول بالقاعدة وفيه نظر قال الرابع الصحة استتباع الغاية وبازائه البطلان والفساد الى اخره اقول التقسيم الرابع تقسيم للفعل بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه ويلزم منه تقسيم الحكم اما انه تقسيم الفعل بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه فهو ان نقول الفعل ان كان مستتبعا لما هو المقصود منه فصحيح وان لم يكن مستتبعا له فباطل واما بيان لزوم تقسيم الحكم منه فلان هذا التقسيم في قوة قولنا الحكم اما ان يكون متعلقه صحيحا او فاسدا ويخرج قول الامام ان القسمة الى الصحة والبطلان قسمة للحكم الى ما انه قال الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان وهذا الحكم لا يكون بمعنى خطابه تعالى بل بمعنى انتساب احد الجزئين الى الاخر وقال الخنجي ان هذا التقسيم للحكم بحسب كون الحكم مشتملا على الذاتيات والشروط المعتبرة مع تحقق وجوده وعدم مشتمل عليها ثم قال فالحكم ان كان مستتبعا لما هو المقصود منه كان صحيحا وان لم يكن مستتبعا كان باطلا هذه عبارته وهذا غلط اما اولا فلان الشرائط المعتبرة في الصحة انما هي شرائط الافعال لا شرائط الحكم واما ثانيا فلان الحكم لما كان خطاب الله تعالى لا يوصف بالبطلان الا ان يصح لان ذلك يؤدي الى الكفر واما ثالثا فلان غايات العبادات والمعاملات ليست غايات للاحكام لان العبادات والمعاملات افعال لا احكام اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل المتن ونقول صحة الفعل عبارة عن استتباع الغاية المقصودة منه وبازاء الصحة البطلان والفساد اي البطلان والفساد عبارة عن عدم استتباع الفعل الغاية المقصودة منه فالصحيح فعل مستتبع لما هو المقصود منه والباطل والفاسد فعل لا يكون كذلك والافعال التي اعتبر الشرع صحتها وبطلانها اما هي العبادات والمعاملات فتبين غاية كل منهما حتى نعلم الصحة والفساد في كل منهما فغاية العبادة موافقة الامر اي امتثاله عند المتكلمين وعند الفقهاء سقوط قضاء المتعبد به ويتفرع على هذا الخلاف مسئلة وهي انه لو ظن محدث انه متطهر وصلى في الوقت فصلوته صحيحة على المذهب الاول اي على مذهب المتكلمين اذ هي عبادة مستتبعة لما هو المقصود منها على مذهبهم وهو موافقة الامر وامتثاله لانه امتثل الامر ولا توهم عدم الموافقة محتجا بانها لو كانت موافقة لما وجب القضاء لان القضاء بامر جديد على ما ستعرفه وغير صحيحة على المذهب الثاني اي مذهب الفقهاء لانها ليست مستتبعة لما هو المقصود منها على مذهبهم اعني سقوط القضاء لانه لم يسقط عنه القضاء واعلم ان الفاسد والباطل مترادفان عند الشافعية واما ابو حنيفة فقد فرق بين الباطل والفاسد لانه سمى ما لا يكون مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات باطلا لانعدام ركن من اركان البيع وهو وجود مورد العقد يقينا ومن اوصافه كون المبيع مقدور التسليم وكلاهما

مستقلا بهما وهي ما كانت مشروعا باصله دون وصفه فاسدا كبيع الربا فانه مشروع من حيث انه مقابلة مال بمال ممنوع من حيث انه مشتمل على الزيادة موصف المفاضلة وصف غير مشروع في البدلين مثلا فا
لافعال عنده اما صحيحة واما فاسدة واما باطلة **قال** والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط التعبد به
الى اخره **اقول** الافعال كما توصف بالصحة والبطلان كذلك توصف بالاجزاء وعدمه كما يقال
هذه العبادة مجزئة او غير مجزئة ولما كان هذا البحث قريبا من بحث الصحة والبطلان لم يفرد
له تقسيما اذا عرفت هذا فنقول اجزاء العبادة اداءها على وجه يكفي في سقوط ما تعبد به و
هو الاتيان بها مستجمعا للامور المعتبرة فيها وقيل الاجزاء هو سقوط القضاء عمن اتى بها وهذا القول مردود
لوجهين الاول ان الاجزاء لو كان عبارة عن سقوط القضاء لتحقق سقوط القضاء حيث تحقق الاجزاء وهو
ظاهر لكن الاجزاء متحقق دون سقوط القضاء لان الاتيان بالعبادة الواقعة في وقتها المستجمعة لسائر
الشرائط المعتبرة يصدق عليه الاجزاء دون سقوط القضاء لعدم حصول موجب القضاء وهو خروج
العبادة عن وقتها فكيف يمكن ان يقال سقط القضاء حينئذ وذلك لانه اذا لم يحصل موجب القضاء
لا يجب القضاء فلا يتصور سقوط العبادة عن المكلف فرع وجوبه اولا ان القضاء ثبت بقوله عليه
السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فقيل ورود هذا الخبر كان الاجزاء ثابتا دون وجوب
القضاء لعدم شرعيته حينئذ فلا يتصور سقوطه حينئذ لما مر الثاني ان الاجزاء ليست عبارة عن سقوط
القضاء لان القائلين بان الاجزاء هو سقوط القضاء اعني الفقهاء يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فيقولون
سقط القضاء لان العبادة مجزئة والعلة غير المعلول ضرورة فهم يلزمون بقولهم قوله واما يوصف
به الى اخره تنبيه على ان الفعل انما يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء اذا كان بحيث يحتمل وقوعه على وجهين احدهما
بحيث يترتب عليه حكمه والاخر بحيث لا يترتب عليه ذلك كالصلوة فان لها وجهين احدهما ان تقع
بحيث تستجمع شرائط الصحة وهي المجزئة او تقع مختلة وهي غير المجزئية فاما ما لا تقع الا على
وجه واحد كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يقال انه مجزئ وغير مجزئ اذ المعرفة هو الادراك
المطابق ورد الوديعة تسليمها الى من يستحق التسليم اليه وان لم يكونا على هذا الوجه لا يتحقق المعرفة
ولا الرد والحاصل ان الموصوف بالاجزاء وعدمه انما هو العبادات المحتملة للوجهين دون ما عداها من
الافعال لان مع العقدين ايضا يحتمل وجهين احدهما بحيث يترتب عليه حكمه اعني اباحة الانتفاع
بالمبيع وهو ما اذا وقع مستجمعا شرائطها من المساواة والحلول والتقابض في المجلس وثانيهما بحيث
لا يترتب عليه حكمه ذلك وهو ما اذا اختل شرط من شرائطها مع انه لا يوصف بالاجزاء وعدمه
قال الخامس العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق باداء الى اخره **اقول** هذا
تقسيم للفعل بحسب الزمان الواقع فيه ويلزم منه تقسيم الحكم اما انه تقسيم الفعل بحسبه هو ان نقول

العبادة ان لم يكن لها وقت معين كالتسبيحات والنوافل المطلقة لا توصف بالاداء والقضاء وان كان لها وقت
معين فان وقعت في وقتها فان لم تكن مسبوقة باداء مختل في ذلك الوقت سميت اداء وان كانت
مسبوقة باداء مختل فيه سميت اعادة فان قلت يدخل في تعريف الاعادة الحج الذي اتي به بعد حج
فاسد فانه لا يسمى اعادة بل قضاء قلت هو اداء حقيقة فضلا عن الاعادة وتسميته بالقضاء مجاز
وان وقعت خارج الوقت فان كانت قبل الوقت وجاز التقديم سميت تعجيلا كاداء الزكوة قبل حولان الحول
بالشروط المذكورة في الفقه ولندرة هذا القسم لم يورده المصنف وان وقعت بعد وقته
سواء كان مضيقا او موسعا فان وجد في الوقت سبب وجوبها وهو الخطاب الدال على الوجوب
سميت قضاء سواء وجب اداؤها كقضاء الظهر المتروكة قصدا او لم يجب لمانع مع امكانه اما من
العبد كقضاء صوم المسافر فان اداءه ممكن الا انه لم يجب لمانع من عند العبد وهو السفر او من الله
تعالى كقضاء صوم المريض فان اداءه ممكن لكن لم يجب لمانع من عند الله وهو المرض او امتناعه
اما عقلا كقضاء صلوة النائم جميع الوقت فان اداء الصلوة من النائم جميع الوقت ممتنع عقلا واما
شرعا كقضاء صوم الحائض فان اداء الصوم من الحائض ممتنع شرعا وان لم يوجد في الوقت سبب
وجوبها فلم يتعرض المصنف له والحق ان يقال فان لم تكن متعلقة بسبب فقضاء ايضا كالرواتب
وصلوة العيد اذا اتى بها بعد اوقاتها وان كانت متعلقة بسبب كالصلوة الخسوف والاستسقاء لا يسمى
قضاء لان الشارع لم يشرع قضاءها بعد فواتها قال الفاضل المراغي ان قوله ووجد فيه سبب وجوبها
اشارة الى ان المعتبر في كون العبادة قضاء انعقاد سبب وجوب ادائها مع عدم الاداء ثم قال لا يقال
فعلى هذا لا تنحصر العبادة بحسب اشتغال المكلف باداءها في الثلثة ضرورة احتمال قسم اخر وهو ما اذا وقعت
بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبها لانا نقول لا نسلم احتماله فان مورد القسمة عبادة تعلقت
بوقت وحينئذ اذا وقعت بعده ولم يوجد سبب الوجوب في الوقت لا يكون متعلقة به وهو خلاف
المفروض الى هنا لفظه وفيه نظر فان قضاء صلوة العيد عبادة وقعت بعد الوقت ولم يوجد في
الوقت سبب وجوبها مع ان صلوة العيد عبادة متعلقة بوقت فيكون داخلة في المورد ولا يلزم خلاف
المفروض واما بيان لزوم تقسيم الحكم منه فلان هذا التقسيم في قوة قولنا الوجوب اما ان يكون متعلقه
قضاء او اداء او اعادة **قال** ولو ظن المكلف انه لا يعيش الى اخر الوقت تضيق عليه فان عاش
الى اخره **اقول** اعلم ان العلماء اختلفوا في ان الوقت المعتبر في كون العبادة قضاء او اداء انما هو بحسب
ظن المكلف او بحسب الواقع فقال القاضي ابو بكر ان اعتبار الوقت انما هو بحسب ظن المكلف وان لم
يطابق وذهب الجمهور وحجة الاسلام الى ان اعتبار الوقت انما هو بحسب الواقع ولا اعتبار بالظن الغير
المطابق وفرعوا على هذا الخلاف مسئلة وهي ان المكلف لو ظن انه لا يعيش الى اخر وقت الواجب

حمل اللبنة للمفطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا والا فغريمة متن

الموسع يصدق عليه الوقت حتى لو اخر ومات عصى ايضا فاما لو اخر وعاش ثم استطاعه فى اخر الوقت

فما فعله على الحال قد ذكر قضا عند القاضى لانه عبادة واقعة خارج وقته المعين عليه اذ اثر

عليه الاسلام والاكثرين لانه عبادة واقعة فى وقته والاعتبار لظنه اذ بان خطاوه **قال**

السادس الحكم ان بنى على خلاف الدليل لعذر فرخصة الحكم اما رخصة وعزيمة لانه ان **اقول**

بنى على خلاف الدليل لعذر فرخصة وان بنى على وفق الدليل فعزيمة ومعناه ان ما

جاز فعله فاما ان يجوز مع قيام المقتضى للمنع اولا يكون كذلك ثم الذى يجوز فعله مع قيام المقتضى للمنع قد

يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر وهو الخايف على نفسه من الجوع وقد يكون مندوبا كالقصر فى السفر الذى بلغ

مراحل وقد يكون مباحا كالافطار فى السفر الطويل قال الفاضل المراغى فى هذا الكلام نظر لانه مثل

المباح بالافطار فى السفر وهو ليس بمباح لانه ان لم يتضرر المسافر بالصوم فالصوم مندوب والا فالافطار

مندوب فمتى يكون مباحا والجواب انه مثل على مذهبه لانه لم يفصل هذا التفصيل فى الغاية ومن فصل

فانما ذكر بلفظه الاباحة دون لفظ الندب لانه قال فى الوجيز بهذه العبارة القسم الثانى فى

مبيحات الافطار ومحبباته اما المبيح فهو المرض والسفر الطويل وقال فى الحاوى ويبيح الفطر

خوف الهلاك والمرض وان طرا وسفر القصر فان قلت قال صاحب الوجيز وصاحب الحاوى بهذه العبارة

والصوم احب مالم يتضرر وهذا يقتضى رجحان الفعل على الترك المنافى للاباحة قلت لا تنافى لانهم

فسروا المباح بتفسيرين احدهما ما لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم كما فسره فى اول الكتاب وثانيهما ما اذن

الشارع فى تركه واتيانه كما تعرض له فى اخر الفصل الاول من الباب الثانى فيما لابد للحكم كما سيجى فهذا المثال

وان لم يصلح لان يمثل به المباح بالتفسير الاول لكنه يصلح لان يمثل به بالتفسير الثانى فاندفع النظر

قال الفصل الثالث فى احكامه وفيه مسايل الى اخره **اقول** الفصل الثالث

فى احكام الحكم وقد اورد فيها سبعة والثلثة الاول منها اشبه بتقسيم الحكم وذلك لان الاول منها تقسيم للوجوب

بحسب المامور به الى معين ومخير والثانى تقسيم له بحسب وقت المامور الى موسع ومضيق والثالث

تقسيم له بحسب المامور الى واجب عين وواجب كفاية اذا عرفت هذا فنقول الوجوب قد يتعلق

بامر معين ويسمى الواجب المعين كما يقال عتق خمس وعشرين ابلا ابلا وحكم الوجوب فيه

لزوم الاتيان بالمامور به على التعيين مع عدم جواز الاخلال به وقد يتعلق بامر مبهم من امور متعددة معينة

ويسمى الواجب المخير كخصال الكفارة فانها امور متعددة معينة والوجوب فيها تعلق بامر مبهم وهو احدها

وكنصب احد المستعدين للامامة وانما اورد مثالين احدهما للواجب المخير الذى يجوز الجمع بين افراده

كالمثال الاول وثانيهما للواجب المخير الذى لا يجوز الجمع بين افرادها كالمثال الثانى وحكم الوجوب فى الواجب

المخير لزوم الاتيان باحدها من غير تعيين وعدم جواز الاخلال به بان يترك الجميع وانما قال

من امور

او يسقط بفعل غيره واجيب عن الاول بانه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف الاجماع والنص

والثانى ان الوجوب يتحقق قبل اختياره والثالث ان الاتى باتيهما اتى بالواجب اجماعا متن

من امور معينة اذ لا يجوز ان يتعلق الوجوب بامر مبهم من امور مبهمة والا يلزم وقوع التكليف بالمحال وقالت

المعتزلة كل الخصال واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميع افراده ولا يجب الاتيان بجميع افراده فلا خلاف

فى المعنى بيننا وبين المعتزلة اذ معناه يرجع الى ما قلنا وههنا مذهب ثالث مردود وهو ان كل واحد من

القسمين الى الاخر وهو ما قيل من ان الواجب فى المخير واحد معين عند الله دون الناس اى هو واحد معين

فى علم الله تعالى غير معين فى علمنا ورد هذا المذهب الثالث بان وجوب الواحد المعين فى الواجب المخير

محال لان تعيين الواحد من تلك الامور بالوجوب يحيل ترك ذلك الواحد لكونه واجبا معينا والتخيير يجوز

ترك ذلك الواحد فبينهما تناف وبيان التخيير فى كل واحد من خصال الكفارة فانتفى الاول وهو وجوب الواحد

منها على التعيين وهو المطلوب **قيل** يحتمل ان المكلف يختار المعين او يعين ما يختاره او

يسقط الى اخره **اقول** منع مقدمات الدليل الدال على فساد المذهب الثالث بذكر احتمالات يلزمه

بطلها ان تكون سندات المنع وقيل لا نسلم ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين للوجوب لاحتمال ان المكلف يختار

المعين للوجوب عند الله تعالى ومعناه ان الله تعالى وان خير المكلف بين الخصال لكنه علم انه لا يختار الا ذلك الواحد

او يحتمل ان يعين الله تعالى فى حق المكلف ما يختاره فيكون الخصال المكلف باختيار نعيين الواجب وعلى كل الا

احتمالين فالتخيير ثابت مع امتناع ترك الواحد المعين اما على الاحتمال الاول فلانه يمتنع خلاف ما يعلم الله واما

على الاحتمال الثانى فلانه يتعين باختياره سلمنا هذه المقدمة لكن لا نسلم المقدمة الاخرى و

هى ان تعيين الواحد من تلك الامور بالوجوب يحيل ترك ذلك الواحد لاحتمال ان يسقط وجوب الاتيان بفعل

غيره واجيب عن الاحتمال الاول وهو احتمال اختيار المكلف المعين عند الله بان القول بذلك يوجب تفاوت

المكلفين فى الواجب المخير اذا اختار كل منهم واحدا من خصال الكفارة غير ما اختاره الاخر لكن تفاوتهم فى الواجب

باطل لكونه على خلاف النص الوارد فى خصال الكفارة الدال على مساواة المكلفين فيها وعلى خلاف الاجماع المنعقد

على عدم تفاوتهم فى ذلك واجيب عن الاحتمال الثانى وهو احتمال تعيين الله فى حق المكلف ما يختاره بان

الوجوب يتحقق قبل اختيار المكلف لكون الوجوب قديما ولا شك فى ان الاختيار حادث فلو كان وجوب

المعين بعد الاختيار يلزم كون القديم مسبوقا بالحادث وانه باطل وايضا يلزم ما لزم من الاحتمال الاول

وهو تفاوت المكلفين فى الواجب المخير واجيب عن الاحتمال الثالث وهو القول بكون الواجب

واحدا معينا مع احتمال سقوطه بفعل غيره بانه لو كان كذلك لكان كل من الاتى بكل منها اتيا بالواجب لعدم وجوب

غير ذلك المعين حينئذ لكن الاجماع منعقد على ان الاتى باتيهما اتى بالواجب قال الفاضل المراغى ولقايل

ان يقول ما ذكره المصنف كلام على السند كما صرح به وانه غير مرضى عند اهل النظر لان المستند ملزوم لثبوت

المنع ومنع الملزوم لا يوجب عدم اللازم ثم قال وجوابه ان المصنف لما بين المنافاة بينهما لم يحتج الى

اعادته لان المنع حينئذ يكون ساقطا والمطالبة مندفعة فلذلك لم يتعرض له ومع ذلك فاجاب عن المستندات

والعقاب على الترك فاذن الواجب واحد معين واجيب عن الاول بان الامتثال بكل واحد وتلك معرفات
وعن الثاني انه يستدعي احدها لا بعينه كالمعلول المعين المستدعي علة من غير تعيين وعن الاخرين انه يستحق ثواب
وعقاب امور لا يجوز تركها كلها ولا يجب فعلها متن

بتبرعا واستظهارا واقول المنافاة انما تتم ببيان المقدمتين كما ذكرنا فاذا سقطت احديهما لا تتم وحينئذ لا يحتاج
الى دفع المنع عن مقدمتيه ضرورة وحينئذ الجواب عن السند ولم يجب عن المنع كان لمن ترك الواجب
عليه وان اتى بالا يجب بل الجواب ان سند المنع اذا انحصر ما جعل سندا كان السند ملزوما مساويا للمنع
فاذا اندفع اللازم ضرورة وههنا كذلك فليتامل **قوله** قيل ان اتى بالكل معا فالامتثال اما بالكل والكل واجب
او بكل واحد فيجتمع المؤثرات على اثر واحد او واحد غير معين ولم يوجد او معين وهو المطلوب وايضا الوجوب
معين يستدعي محلا وليس الكل والكل واحد وكذا الثواب على الفعل الى اخره **اقول** استدل على اثبات
المذهب الثالث وقيل في تقريره وجوه اربعة الاول ان الواجب من خصال الكفارة واحد معين لان المكلف
ان اتى بكل واحد من خصال الكفارة معا فلا بد وان يحصل الامتثال ضرورة فالامتثال الحاصل حينئذ اما ان يحصل
بالكل من حيث هو كل فيكون الكل من حيث هو كل واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يحصل به الامتثال لكن الكل
لا نقول على ان الكل ليس بواجب او يحصل بكل واحد منها فيجتمع المؤثرات وهو المحال على اثر واحد وهو الامتثال
لكن اجتماع المؤثرات على اثر واحد محال كما بين في موضعه او يحصل بفعل واحد غير معين وهو ايضا باطل
لان الواحد الغير المعين لم يوجد لان كل موجود معين وما لم يوجد لم يكن علة للامتثال الحاصل او يحصل
بواحد معين فيكون الواحد المعين واجبا وهو المطلوب وانما قيد الاتيان بالكل بكونه معا اذ لو اتى بالكل متعاقبا
لا يتمشى هذا الدليل لانا نقول الامتثال انما حصل بالاتيان بالاول الثاني ان الوجوب امر معين لكونه ممتازا عما عداه
من الاحكام ذهنا وخارجا واذا كان معينا يستدعي محلا معينا اذ المعين يستدعي المعين وذلك المعين
الذي يستدعيه الوجوب ليس الكل من حيث هو كل ولا كل واحد لما ذكرنا فتعين ان يكون واحدا معينا وهو
المطلوب وانما اهمل المصنف في هذا الوجه قسم البطلان في الوجه الاول وهو الواحد الغير المعين لدفعه ومن
ان المقدمتين ما يستدعيه الوجوب امر معين فلا وجه لذكر الواحد الغير المعين ولم ينبه الشارحان لهذه
الدقيقة الثالث ان من اتى بكل الخصال يكون مثابا من حيث انه فعل ما هو الواجب عليه فالثواب على
الفعل اما ان يحصل بفعل كل واحد او بفعل واحد غير معين او بفعل واحد معين وجميع الاقسام غير القسم
الاخير باطلة الرابع ان من ترك جميع الخصال يكون معاقبا من حيث انه ترك الواجب عليه والعقاب على
الترك اما ان يحصل بترك الكل او بترك كل واحد او بترك واحد غير معين او بترك واحد معين والتقرير فيه
كما مر واجيب عن الوجه الاول بانا نختار ان الامتثال يحصل بفعل كل واحد قوله فيجتمع مؤثرات
على اثر واحد قلنا لا نسلم فان الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات وحينئذ يلزم اجتماع المعرفات
على معرف واحد وذلك جائز اتفاقا وعن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان الوجوب المعين يستدعي
محلا معينا قوله لان المعين انما يستدعي معينا قلنا لا نسلم فان المعين ربما يستدعي من الامور المتعينة امرا
لا بعينه كالمعلول المعين فانه يستدعي علة ما من غير تعيين وعن الوجهين الاخيرين بانا نختار انه

الثواب

وهو المضيق وينقص منه فيمتنع من منع التكليف بالمحال الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على زائل عذره وقد بقي قدر تكبيرة ويزيد عليه فيقتضي
ايقاع الفعل في جزء من اجزائه لعدم اولوية البعض وقال المتكلمون يجوز تركه في الاول بشرط العزم والا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بانه
لو صلح بدلا لتأدى الواجب به وبانه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد ومنا من قال يختص بالاول وفي الاخر قضاء وقالت
الحنفية يختص بالاخر وفي الاول تعجيل وقال الكرخي الاتي في الاول ان بقي على صفة الوجوب يكون ما فعله واجبا احتجوا بانه لو وجب في اول الوقت
لم يجز تركه قلنا المكلف مخير بين ادائه في اي جزء من اجزائه متن

الثواب انما حصل على فعل الكل وكذا العقاب انما هو بترك الكل فقوله يلزم وجوب الكل قلنا لا نسلم وانما يلزم
ان لو كان الكل يجب على الاتيان بكل واحد من افراده اما اذا كان بحيث لا يجب الاتيان بجميع افراده ولا الاخلال
بجميع افراده فلا نسلم ان ترتب الثواب على الاتيان بالكل وترتب العقاب على ترك الكل لا بد له من دليل
قال تذنيب الحكم قد يتعلق على الترتيب ويحرم الجمع كاكل المذكى والميتة الى اخره **اقول**
الحكم كما يتعلق باشياء على التخيير كما مر فقد يتعلق بها على الترتيب وحينئذ فالجمع بينها اما حرام كاكل المذكى
واكل الميتة فان حل اكل الميتة مترتب على فقد المذكى والجمع بين الميتة والمذكى في الاكل حرام واما مباح كالوضوء
والتيمم فان جواز التيمم مترتب على العجز عن استعمال الماء والجمع بين الوضوء والتيمم مباح واما مسنون كما في كفارة
الافطار التي هي الاعتاق والصيام والاطعام فان من افطر فعليه تحرير رقبة فان لم يجد فصيام شهرين
متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والجمع بين هذه الخصال مسنون **قال** الوجوب ان
تعلق بوقت فاما ان يساوي الفعل كصوم رمضان الى اخره **اقول** وجوب الفعل المتعلق بالوقت اما
ان يساوي وقته الفعل كصوم رمضان ويسمى بالمضيق فان الواجب هو امساك نهار هذا الشهر والوقت مساو
لهذا الفعل من غير زيادة ونقصان ولا اشكال في جوازه او ينقص الوقت من الفعل والتكليف به
تكليف بالمحال لانه تكليف بايقاع فعل في وقت لا يسعه وهو مستحيل فمن جوز التكليف بالمحال جوز التكليف به و
من منع التكليف بالمحال منع التكليف به الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره من
الصبي والحيض والحال انه قد بقي قدر تكبيرة من الوقت فانه يجوز التكليف به لا لغرض الاداء لاستحالته
بل لالتزام القضاء عليه او يزيد الوقت على الفعل فالتكليف به بمعنى وجوب ايقاعه في جزء من اجزاء الوقت
على المذهب المختار فان حقيقة الواجب الموسع عند التحقيق يرجع الى الواجب المخير بالنسبة الى الوقت
فان الآمر كانه قال للمكلف افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او وسطه او آخره فالمكلف مخير في الاتيان
به في اي جزء من اجزاء الوقت لعدم اولوية بعض الوقت من بعض اخر بالنسبة الى هذا الواجب والا لم يكن
واجبا موسعا فالوجوب متعلق بجميع الوقت على هذا المنع وقال المتكلمون الوجوب متعلق بجميع
الوقت على انه يجوز ترك الفعل في اول الوقت بشرط البدل وهو العزم على الاتيان به في ثاني الحال اذ
لو جاز تركه بدون العزم الذي هو بدل لجاز ترك الواجب بلا بدل وهو باطل لكونه منافيا للوجوب
ورد قول المتكلمين بوجهين الاول لو صلح العزم ان يكون بدلا للواجب لتأدى الواجب به لان بدل الشيء
هو الذي يقوم مقامه لكن لا يتأدى الواجب به لان من عزم على الفعل جميع الوقت ولم يات به لم يسقط عنه
الواجب اجماعا الثاني لو صلح العزم للبدلية فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت ثم جاء الجزء الثاني
فان لم يجب فعل العزم لجاز ترك الواجب بلا بدل وان وجب يلزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل
لان البدل هو الذي يقوم مقام الاصل فاذا قام احدهما مقامه لم يكن الباقي بدلا لاستواء وجوده وعدمه

حينئذ وفيه نظر لان القاضي ابا بكر من المتكلمين ذهب الى ان الواجب في اول الوقت الاتيان بالمامور به فيه
او العزم عليه في ثاني الحال الواجب عليه الاتيان بالمامور به فيه او العزم عليه في ثالث الحال هكذا
الى اخر الوقت فان فيه يتعين الاتيان بالمامور به ويصدق عليه واذا كان كذلك فالعزم على الاتيان به في
ثاني الحال انما هو بدل عن الاتيان به اول الوقت وتادى الواجب به وهو الفعل في اول الوقت فيبطل
الوجه الاول من الوجهين اللذين على رد قول المتكلمين والعزم على الاتيان به في ثالث الحال انما هو بدل
عن الاتيان به في ثاني الحال لا في اوله فلا يلزم تعدد البدل مع وحدة المبدل فيسقط الوجه الثاني ومن الاشاعرة
من قال يختص الوجوب باول الوقت حتى لو اتى به في اخر الوقت كان قضاء لانه لو لم يكن واجبا في
اول الوقت فالاتي به فيه اتى بالفعل في غير وقته فلا يكون مجزيا لكن الاجماع منعقد على اجزائه وقال
بعض الحنفية الوجوب يختص باخر الوقت فانه لو اتى به اول الوقت كان تعجيلا جاريا مجرى ما لو اتى
بالزكوة قبل وجوبها وقال الكرخي الاتي في اول الوقت ان بقي على صفة الوجوب عليه اي على صفة التكليف
يكون ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة التكليف كان ما فعله نفلا والحنفية احتجوا على ان الوجوب
مختص باخر الوقت بانه لو وجب الموسع اول الوقت لامتنع تركه حينئذ لان امتناع الترك جزء مفهوم
الوجوب لكنه لا يمتنع اتفاقا فلا يجب في اول الوقت قلنا في جوابه انا لا نسلم انه لو وجب اول الوقت
لامتنع تركه حينئذ وانما يمتنع ان لو لم يكن المكلف مخيرا بين ادائه في اي جزء من اجزاء الوقت لكنه مخير
لما عرفت ان الواجب الموسع عند التحقيق يرجع الى الواجب المخير **قال** فرع الموسع الى اخره
اقول هذا تقسيم للواجب الموسع وبيان لحكم بعض افراده ولما كان تقسيم الشيء وبيان حكمه فرعا
على ثبوته سماه فرعا اذا عرفت هذا فنقول الواجب الموسع قد يسع زمانا محدودا كالصلوة الظهر مثلا
فانه وقته من الزوال الى زيادة ظل الشاخص مثله او مثليه فللمكلف تاخيره ما لم يخرج الوقت وقد يسع جميع
العمر كالحج وقضاء العبادات الفائتة فللمكلف في هذه الصورة تاخير الواجب ما لم يتوقع فواته لمرض
او كبر وتحقيقه ان الحج مثلا واجب وليس بمضيق اجماعا فيكون موسعا والموسع يجوز تاخيره فيجوز تاخير
الحج وليس جواز تاخيره ابدا حتى لو مات تاركا له لم يعص اذ لو كان كذلك لم يكن واجبا فلجواز تاخيره
غاية وليست مجهولة مطلقا والا لزم التكليف بالمحال فلها علامة تعلم بها وتلك العلامة تجعل الشارع اياها
هو غلبة الظن بالفوات لمرض او كبر ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه يجوز تاخير الحج من سنة
الى سنة للشاب الصحيح دون الشيخ المريض واما ابو حنيفة رضي الله عنه فلم يجوز التاخير وقال
لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن **قال** الثالث الوجوب اما ان يتناول الى اخره **اقول**
الوجوب اما ان يتناول كل واحد من المكلفين كالصلوات الخمس الواجبة على كل مكلف او يتناول واحدا
معينا منهم كالتهجد الواجب على النبي عليه السلام فقط دون الامة وهو من خصائصه ويسمى هذان القسمان

من الواجب فرض عين او يتناول واحدا منهم غير معين كالجهاد في قتال الجهات كل سنة ويسمى هذا القسم
من الواجب فرضا على الكفاية والتكليف موقوف على غلبة الظن فمن غلب على ظنه ان غيره قام به لم يلزمه
ومن غلب على ظنه ان غيره لم يقم به وجب عليه القيام به فعلى هذا لو ظن كل طائفة ان غيرهم فعله وقام
به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان الممكن انما هو تحصيل
الظن بان غيره قام به والا فكيف يحصل العلم به ومن نظر وان ظن كل طائفة ان غيرهم لم يفعله وجب على كل طائفة
القيام به وحينئذ يصير فرض عين لان الممكن انما هو تحصيل الظن بعدم قيام الغير دون العلم به قال
الفاضل المراغي هكذا ذكره الامام في المحصول ومختصري التحصيل والحاصل وفيه بحث لانه صرح بانه واجب على
واحد غير معين والوجوب على واحد غير معين لا يعقل لانه يأثم واحد منهم غير معين غير معقول وايضا قال فان ظن كل
طائفة ان غيره فعل سقط عن الكل ولو لم يجب على الكل فكيف سقط على ما ذكره المصنف في الاجزاء وايضا قال
فان ظن انه لم يفعله وجب وانه ذهاب الى الوجوب على الكل حينئذ وهذا مصير الى احداث مذهب ثالث وفيه
ما سياتي والاولى ان يقال الواجب على الكفاية واجب على الجميع على ما اختاره المتاخرون لانه لو لم يكن كذلك
لما اثم الجميع بتركه ضرورة امتناع التالي بالاجماع فالمقدم كذلك وسقوط التكليف به بسقوط بالظن على التفصيل
المذكور هذا ما عندي في هذه المسئلة واقول هذا الكلام ليس كما ينبغي فان قوله يأثم الواحد الغير المعين
غير معقول ان اراد به ان يأثمه باعتزاله غير معقول فمسلم لكن ههنا ليس كذلك وان اراد به ان يأثمه على تقدير يأثم
الجميع لمسئلتنا هذه غير معقول فممنوع واما قوله انه قال فان ظن كل طائفة ان غيره فعل سقط عن الكل يشعر
بوجوبه على الكل كما مر في بحث الاجزاء فمسلم ولفظ المحصول مصرح بهذا لانه قال بهذه العبارة فانا
اذا اسندناه الى الجماعة لا على سبيل الجمع وذلك من فروض الكفايات وذلك اذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلا
بفعل البعض كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين واذلال العدو فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم
الباقين وهذا صريح في ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع وانه يسقط عن الباقين بفعل البعض
واما قوله انه قال فان ظن كل طائفة ان غيرهم لم يفعله وجب على الجميع احداث مذهب ثالث فممنوع
لانه قول القائل بالوجوب على الجميع بعينه فليس احداثا لمذهب ثالث وحينئذ يكون قوله فالاولى
الى اخره مستدركا لانه عين ما في المحصول غاية ما في الباب انه في لفظ المصنف تساهل فالمواخذات اللفظية
انما يرد عليه لا على المحصول **قال** الرابع وجوب الشيء مطلقا يوجب الى اخره **اقول**
من ههنا شرع في بيان احكام الوجوب والخنجي زعم ان حكم الحكم انما هو المسئلة السابعة فقط وليس
كذلك لان المسائل الاربعة من ههنا الى اخر الباب احكام الوجوب كما ستقف عليه وبيان هذه المسئلة يستدعي
توطية مقدمة وهي التفصي عن مفهوم الواجب المطلق فنقول ان لفظ المحصول يشعر بان الواجب
المطلق هو ما يجب على كل مكلف في كل حال وكلام المصنف يشعر بانه عبارة عما يجب على كل مكلف في كل وقت

كل واحد كالصلوات الخمس او واحدا معينا كالتهجد ويسمى فرض عين او غير معين كالجهاد ويسمى فرضا على الكفاية فاذا ظن كل طائفة ان غيره فعل سقط عن الكل واذا ظن انه لم يفعله وجب

من الواجب

وقيلها ورد به الامر من غير تقييد بشيء والكل غير مرضي اما كلام الامام والمصنف فلان الصلوة المكتوبة
واجبة مطلقا اتفاقا مع انها ليست واجبة في كل حال بل يحرم في بعض الاحوال كحال الحيض مثلا ولا
في كل وقت لعدم وجوبها قبل الوقت واما التفسير الثالث فلانه ينتقض بالزكوة لان الامر ورد بها مطلقا من
غير تقييد بشيء مع انها ليست واجبة مطلقا فالاولى ان يقال الواجب المطلق هو الذي يجب في كل وقت عينه الشارع
لاداء يجب على كل مكلف الا لمانع اذ لا يرد عليه ما يرد على التعريفات المذكورة تعريفا لنا ما اذا عرفت هذا فنقول وجوب الشيء
يوجب وجوب مقدمته ويعم بالاثم الواجب الا به سواء كان سببا للواجب او شرطا له ولكن يشترط احدهما ان
يكون الوجوب مطلقا اذ لو كان مقيدا كوجوب الحج المقيد بالاستطاعة لا يوجب وجوب مقدمته اذ لا يجب
تحصيل الاستطاعة وثانيهما ان يكون ذلك الشيء الذي لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف اذ لو لم يكن مقدورا له
كالقدرة على افعال الصلوة لا يجب اتفاقا قالت الواقفية ان كانت مقدمة الواجب سببا له فايجاب الشيء
يوجب سببه وان كان شرطا له فلا وعللوا ذلك بان عند حصول السبب يجب المسبب وعند حصول الشرط
لا يجب المشروط فالسبب اشد تعلقا بالشيء من شرطه والحق عدم الفرق بينهما فانه كما يمتنع وجوب
المسبب بدون وجوب سببه فكذا يمتنع وجوب المشروط بدون وجوب شرطه وقال بعضهم لا يوجب
وجوب الشيء وجوب مقدمته سواء كانت سببا او شرطا محتجا بان ايجاب الشيء لا يوجب ايجاب غيره
وقد يطرد فان الغير اذا كان مما يتوقف عليه الشيء فلا نسلم انه لا يوجبه لنا على المذهب المختار وهو ان وجوب الشيء
يوجب وجوب مقدمته سواء كانت سببا او شرطا وتعيين في الشرط معقول لو لم يجب شرط الواجب المطلق
لجاز تركه فحينئذ وجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط فيلزم التكليف بالمحال اذ وجود المشروط
بدون الشرط محال واذا وجب الشرط وجب السبب اذ القول بوجوب الشرط دون السبب منتف اجماعا عرض
عليه وقيل لم لا يجوز ان يكون ايجاب الشيء مختصا بوقت وجود الشرط وحينئذ لا يلزم وجود المشروط بدون
شرطه قلنا ما ذكرتم خلاف الظاهر اذ الظاهر في الواجب المطلق والواجب المطلق ظاهر يقتضي وجوبه في كل وقت فتخصيصه بوقت
معين مخالف للظاهر وهو غير جائز اعترض ثانيا وقيل مخالفة الظاهر جائزة لكونها واقعة عندكم فان ظاهر لفظ الامر
لا يوجب المقدمة مع انكم توجبونها قلنا مخالفة الظاهر عبارة عن اثبات ما ينفيه اللفظ او عن نفي ما يثبته
وحينئذ تخصيص الايجاب بوقت وجود الشرط مخالف للظاهر اذ الامر يقتضي الايجاب في كل وقت وعدم ايجاب
وقت عدم الشرط نفي لما يثبته اللفظ واما ايجاب المقدمة فليس كذلك اذ لفظ الامر لا ينفيه وان كان لا يثبته ايضا

قال **اقول** هذا بيان يتفرع على اقسام مقدمة الواجب فنقول
مقدمة الواجب
اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا
كالمشي للحج او العلم بكلا الامرين [illegible]
اما ان يتوقف عليها وجود الواجب خارجا اما شرعا كالوضوء للصلوة فان الصلوة يتوقف على الوضوء في الخارج
شرعا او عقلا كالمشي للحج فان الحج يتوقف على المشي الى الكعبة في الخارج عقلا واما ان يتوقف وجود الواجب عليها في الاثبات
وهو العلم بالواجب وذلك كما لا التباس الواجب بغيره كالاتيان بالصلوة الخمس لترك واحدة منها مع نسيانها فالعلم
بالاتيان بالصلوة المنسية لا يحصل الا بالاتيان بالخمس او لتقارب ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حد يفرق
بينهما كستر شيء من الركبة لستر الفخذ فان الفخذ والركبة متقاربان فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب انما يحصل
بستر شيء من الركبة للتقارب المذكور **قال** **اقول** هذه مسائل متفرعة على
ان مقدم الواجب واجبة الفرع الاول لو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا على معنى انه يجب الكف عنهما فالعلم بالكف
عن الاجنبية يتوقف على الكف عن المنكوحة حينئذ فيكون الكف عن المنكوحة ايضا واجبا لان ما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب وانما قال حرمتا على معنى انه يجب الكف عنهما لان المنكوحة ليست حراما في الواقع بل
يجب الكف عنها مع حلها الى رفع الاشتباه الفرع الثاني لو قال لزوجته احديكما طالق ولم يعين المطلقة
منهما حرمتا تغليبا للحرمة وذلك لان كلا منهما يحتمل الحل لجواز ان يكون التعيين للطلاق غيرها ويحتمل الحرمة لجواز
ان يكون المتعينة هي فاجتمعت في كل منها احتمال الحل واحتمال الحرمة واحتمال الحرمة غالب على احتمال الحل لقوله عليه السلم
ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال فالحكم بتحريم المطلقة والاجتناب عنها يتوقف على تحريم
غير المطلقة فتحريم غير المطلقة واجب والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الفرع الاول متعينة للحرمة في نفس الامر
والمنكوحة للحل بخلاف الفرع الثاني فان كلا منهما يحتمل الحرمة ويحتمل الحل ايضا قوله تعالى واسبغ الى اخره اشارة
الى جواب سؤال وتقديم السؤال ان يقال لا نسلم حرمتهما لان الحرام هي التي يختص بالطلاق وعلم الله تعالى لانه
تعالى يعلم المعينة منهما بالطلاق فالحرمة مقصورة عليها والجواب عنه انا لا نسلم ان الله تعالى يعلم المعينة
منهما قبل التعيين فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال غاية ما في الباب انه تعالى يعلم انه سيعين ايتهما لكن ما لم
تعين لم تتعين في علمه تعالى اذ الحكم بالتعيين تابع للتعيين والتابع لا يكون قبل المتبوع الفرع الثالث
الزايد على ما يطلق عليه الاسم من الواجب الغير المقدر كالمسح مثلا غير واجب الا لم يجز تركه ضرورة لكن
جاز تركه عند الشافعية فلا يكون مقدمة للواجب عندهم والا لكان واجبا قال الحنفي اذا كان حال
الواجب بحسب الامكان الاتيان به الا مع زايد عليه فالزايد الذي يلزم فعل الواجب هل يتصف بكونه واجبا ام لا
فيه خلاف والمذهب انه لا يوصف بالوجوب لجواز تركه وهذا كلام باطل لانه اذا لم يمكن الاتيان بالواجب
بدون هذه الزيادة تكون هي مقدمة للواجب كستر شيء من الركبة لستر الفخذ وكيف يقال انها غير واجبة
وكيف يتفرع عدم وجوبها على وجوب المقدم وكانه ما فهم كلام الامام في المحصول لانه قال بهذه العبارة اختلفوا
في الواجب الذي لا يتقدر بحد معين كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر الواجب هل يوصف
الزيادة بالوجوب والحق لا لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا يكون واجبة
وهذا كلام صحيح ومقصوده غير ما فهم الحنفي منه ثم اعترض على ما فهمه واطنب بلا عوج نفع لعدم ضبطه ما قررناه

قال **اقول** الخامس وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه الى اخره اختلفوا في ان الامر
بالشيء هل يدل على المنع من نقيضه ام لا والمختار دلالته عليه وعبر المصنف عن المذهب المختار

قال الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب قلنا لا بل به يحصل وقال الفقهاء يجب على الحائض والمريض
والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وايضا عليهم القضاء بقدره قلنا العذر مانع والقضاء يتوقف
على السبب لا على الوجوب والا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت متن

الى مسئلة الكعبي

يقوله وجوب الشي يستلزم حرمة نقيضه استلزام الكل الجزء لانا فسرنا الوجوب في اول الكتاب بالخطاب
المقتضي للوجود المانع من النقيض فيكون المنع من النقيض جزءا من مفهوم الوجوب فالدال على الوجوب
بالمطابقة يدل على حرمة النقيض بالتضمن ومن هنا علم ضعف نظر المحشي حيث قال وفيه نظر
فان المنع من الترك ليس جزءا من الوجوب بل هو لازم المطلوب مع الجزم ان الوجوب لما كان عبارة عما ذكرنا كما
فسره المصنف في اول الكتاب وفسره شراح انظاره بذلك فلا يرد هذا النظر قالت المعتزلة واكثر اصحاب
المصنف اي الاشاعرة ان الامر بالشي لا يدل على حرمة نقيضه لان الموجب اي الآمر قد يغفل عن نقيض
المامور والمحرم للشي لا بد ان يكون له شعور به فالامر لا يدل على حرمة نقيضه قلنا لا نسلم الغفلة لان الموجب
لا بد ان يتصور الوجوب فلا يغفل عن النقيض لانا بينا ان المنع من النقيض جزء لمفهوم الوجوب فلا يتصور
ايجاب الشي مع الغفلة عن نقيضه سلمنا ان الموجب قد يغفل عن النقيض لكن الغفلة عن الشي لا تنافي
تحريمه ولا ايجابه والا لم يجب مقدمة الواجب فان الموجب للشي ربما يغفل عن مقدمته مع انها واجبة
عندكم واليه اشار بقوله وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة **قال** السادس الوجوب اذا نسخ
بقي الجواز الى اخره **اقول** الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا للغزالي واما قلنا ذلك لان الجواز عبارة
عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ومعلوم ان المفهوم
الاول جزء من المفهوم الثاني فالدليل الدال على الوجوب بالمطابقة دال على الجواز بالتضمن والدليل الناسخ لا ينافي
الجواز لان الوجوب الذي مفهومه مركب من امرين كما عرفت اذا ارتفع فربما ارتفع بارتفاع المنع من الترك
لا بارتفاع الجواز لانه يكفي في انتفاء المركب انتفاء جزء منه فاذن الدليل الدال على الجواز سالم عن العوارض
فيثبت الجواز عملا به قيل عليه الناسخ رافع للجواز لان الجواز جنس للوجوب والاباحة والندب والكراهة
لكونه عاما مشتركا بينها والمنع من الترك فصل للوجوب به يمتاز عن اخواته فالوجوب انما ارتفع بارتفاع جنسه
وهو الجواز فذاك وان ارتفع بارتفاع فصله وهو المنع من الترك فكذا لان الجنس يتقوم بفصله لما بين
في موضعه ان الفصل علة لجنسه فيرتفع بارتفاعه اذ ارتفاع العلة يقتضي ارتفاع معلوله فثبت ان النسخ رافع
للجواز على كلا التقديرين قلنا في جوابه انا نختار على تقدير النسخ ان الوجوب يرتفع برفع المنع من الترك
الذي هو فصله فلم قلتم يرتفع الجواز الذي هو الجنس لارتفاع علته قلنا لا نسلم ان الفصل علة للجنس وما
قيل في شانه مزيف في موضعه وان سلم ان الفصل علة للجنس لكن المحلل المعين يحتاج الى علة
ما لا الى علة بعينها فللجواز الذي هو الجنس يحتاج في تقومه الى فصل ما من الفصول لا الى هذا الفصل
المعين وحينئذ لا يكون ان يتقوم بفصل اخر غير فصل المباح وهو عدم الحرج عن فاعله ابدله من فصل
فلا يلزم من رفع فصل معين للجواز رفعه **قال** السابع الواجب لا يجوز تركه قال الكعبي
الى اخره **اقول** الواجب لا يجوز تركه لما عرفت من ان المنع من الترك جزء من مفهوم الوجوب ولم يخالف

وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه وفيه ثلثة فصول الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع دون العقل لما بينا
فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح متن

في هذه المسألة الا الكعبي والفقهاء فانه نقل عن الكعبي انه قال ليس المباح واجب محتجا بان فعل المباح ترك
الحرام لان كل فاعل للمباح فانه بفعله ذلك تارك للحرام وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب مع انه جائز
الترك فالواجب جائز تركه فقلنا في جوابه لا نسلم ان فعل المباح هو ترك الحرام بل يحصل بفعل المباح ترك الحرام و
لا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشي المعين الذي به يحصل الترك واجبا اذ ربما حصل الترك بغير مثل التحقق
في اخر غير ذلك الاول قال المحشي ولقايل ان يقول هب ان ليس واجبا مخيرا لانه يكون فردا من افراد
ما يحصل به ترك الحرام وما به يحصل ترك الحرام واجب واقول انما يكون واجبا مخيرا اذا كان افراد ما يحصل
ترك الحرام امورا معينة محصورة لكنها غير معينة ولا محصورة فلا يكون واجبا مخيرا المعروف في تعريف الواجب المخير
وان سلم لكن النزاع يساوي بين الكعبي انما هو في الواجب الذي هو فرض عين ولا نزاع في ترك كل واحد من
افراد الواجب المخير كما عرفت وقال الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لوجهين
الاول انهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب لوجوب الصوم عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فيكون الصوم واجبا عليهم الموجب مع ان الحائض والمريض والمسافر يجوز لكل منهم ترك الصوم الثاني لو لم يجب
الصوم على هولاء لما وجب عليهم القضاء بقدر ما تركوا من الشهر لانه لا يجب قضاء غير الواجب كالنوافل لكن
يجب القضاء عليهم بقدر ما تركوا منه اجماعا قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم وجوب الصوم على هولاء
قوله لانهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب قلنا شهود الشهر وان كان موجبا لوجوب الصوم عليهم لكن
العذر مانع من الوجوب والشي قد لا يترتب على موجبه لمانع فلا يلزم من شهود الشهر وجوب الصوم عليهم وعن الوجه
الثاني ان وجوب قضاء الصوم عليهم لا يقتضي وجوب ادائه عليهم فان القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب لا على
وجوب الاداء اذ لو توقف عليه لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت لان اداء الظهر لم يجب عليه لما مر
لكن القضاء يجب عليه اجماعا فعلم ان وجوب القضاء لا يدل على وجوب الاداء **قال** الباب الثاني
فيما لا بد للحكم وهو الحاكم الى اخره **اقول** لا بد للحكم الذي هو خطاب الله تعالى ممن يصدر عنه الخطاب
وهو الحاكم وممن يخاطب وهو المحكوم عليه وما يخاطب به وهو المحكوم به ولما كانت هذه الامور ثلثة رتب المصنف
مباحث كل منها في فصل فقد رتب الفصول ثلثة الفصل الاول في الحاكم واعلم انه لا نزاع في ان من صدر عنه الحكم بمعنى
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين هو الله تعالى وانما النزاع في ان الحاكم بحسن الاشياء وقبحها فذهب
اهل السنة الى ان الحاكم هو الشرع لا غير وذهبت المعتزلة الى ان العقل حاكم ايضا وعبر بهذا البحث بان
كون الفعل متعلق المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا ليس الا بالشرع وعند المعتزلة
ليس كذلك الا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق الفاعل المدح او الذم قالوا وذلك الوجه قد
يستقل بادراكه العقل اما ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما نظرا كالعلم
بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقد لا يستقل كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال

وانما اختصاص كل منهما بالجملة حسن ادرك المنع ورود الشرع به والمصنف لم يفصل هذا التفصيل
اذا عرفت هذا فتقول الحكم بحسن الاشياء وقبحها هو الشرع كما هو مذهب اهل السنة دون العقل كما
هو مذهب المعتزلة لما بينا فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح وقد شرحناه ثمة من اراد الاطلاع
عليه فعليه بذلك الكتاب **قال** فرعان على التنزل الاول شكر المنعم ليس الى اخره **اقول**
لما بين بطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين وان الحاكم بهما الشرع لزم من ذلك ان شكر المنعم لا يجب
عقلا وان لا حكم للافعال الاختيارية قبل بعثة الرسل اذ هما مبنيان عليها لكن جرت عادة الاشاعرة بان
يتكلموا في هاتين المسئلتين بعد الكلام في المسئلة الاولى وتسليم مذهب المعتزلة فيها فلذلك تكلم المصنف فيهما
وقال فرعان على التنزل اي هما فرعان على بطلان الحسن والقبح العقليين كما عرفت والكلام فيهما
انما هو على سبيل التنزل عن مقام النزاع فيه وتسليم التحسين والتقبيح العقليين الفرع الاول في عدم شكر
المنعم عقلا والمراد بالشكر في هذه المواضع صرف العبد جميع ما انعم الله به من البصر والسمع والذهن وغيرها
الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرفه النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقي انذاراته والذهن الى فهم معانيها
وعلى هذا القياس وبالمنعم المذكور هو الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا
للمعتزلة لنا عليه وجهان الوجه الاول انه لو وجب عقلا لوجب قبل بعثة الرسل لعدم توقفه على
الشرع حينئذ لكنه لم يجب قبل البعثة لانه لو وجب قبلها لعذب تاركه حينئذ اذ لا نعني بالوجوب
سوى ذلك لكن العذاب حينئذ منتف اذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا قال الفاضل المراغي ومن نظر انا لا نسلم انه لو كان واجبا لعذب تاركه بل ربما لا يعذب لجواز العفو
فقال بعضهم في جوابه نحن نقول هكذا لو كان واجبا لاستحق تاركه العقاب ونمنع حينئذ لا نسلم ما ذكرتم
اذ جواز العفو لا ينافي الاستحقاق وهو غير متجه اذ الملازمة حينئذ مسلمة وكن نفي التالي ممنوع اذ الاية
انما تدل على نفي العذاب لا على نفي استحقاقه ثم قال الفاضل المراغي وجوابه ان وقوع وان لم يكن لازما للوجوب
لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب وهذا اللازم منتف لدلالة النص عليه فينتفي الملزوم
واقول اصل السؤال غير متوجه لان الواجب عند المعتزلة هو الذي يجب على الله تعالى ان يعذب تاركه كما في
ما ثاني البصرة التفسير فلا يرد ما ذكره ولقايل ان يقول المراد بالعذاب المذكور في الاية العذاب الدنيوي والواجب
هو الذي يترتب عليه العذاب الاخروي فاين احدهما من الاخر الوجه الثاني انه لو وجب شكر المنعم
عقلا لوجب لفايدة اذ ما لا فايدة فيه عبث والعبث قبيح عقلا وتلك الفايدة اما ان تحصل للمشكور وهو باطل
لان الله تعالى منزه عن جلب الفوايد واما ان تحصل للشاكر اما في الدنيا وهو ايضا باطل لان الشكر في الدنيا
مشقة للشاكر خالية عن الحظوظ ضرورة انه يتعب بصرف النظر والسمع الى مصنوعاته وتلقي انذاراته و
بالكف عن اللذات والمشتهيات مع انه لا نعمة في الدنيا واما في الاخرة وانه كذلك اذ لا استقلال للعقل

معرفة الفايدة الاخروية فان قيل نحن نختار انه لفايدة تحصل للشاكر في الدنيا قوله انه مشقة بلا حظ قلنا
لا نسلم عدم الحظ بل له حظ وهو الامن من الضرر الاجل وذلك لانه اذا تركه احتمل العقاب بالاخروية فاذا اتى به امن
من ذلك والامن من العقاب من اعظم الفوايد قلنا في جوابه ان الشكر وان احتمل دفع ضرر الاجل لكن
يحتمله ايضا وبيانه لوجوه الاول ان هذا الشكر تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان السمع والبصر ملك الله تعالى
وهو يتصرف فيهما بصرف النظر الى المصنوعات والسمع الى المسموعات والتصرف في ملك الغير يخاف
منه العقاب الاجل الثاني ان هذا الشكر كالاستهزاء بالمنعم لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه فان نعم الله
تعالى بالنسبة الى كبريائه اقل من قطرة بالنسبة الى البحر فكما ان ملكا لو جاد اذا اعطى بعض خدمه قطرة منه وهو
يشكره عليها في المحافل عد مستهزئا فكذا هاهنا والاستهزاء بالله يخاف منه العقاب الثالث ان هذا الشكر ربما
لا يقع لايقا بكبريائه وعظمته فيصير سببا للخوف من العقاب فان قيل ما ذكرتم من الدليل ينفي الوجوب
الشرعي فلا يكون صحيحا ولعمري ان نقال لو صح هذا الدليل بجميع مقدماته لزم ان لا يجب شكر المنعم شرعا
وانتم لا تقولون به وذلك لانه لو وجب لفايدة وتلك اما المشكور او للشاكر الى اخره بعين ما ذكرتم قلنا في
جوابه لا نسلم انه لو وجب الشكر شرعا لوجب لفايدة وذلك لان افعاله الشرع لا يستدعي فايدة والعقل الا ان الغاية
قال الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة الى اخره **اقول**
له غير فيح من الله شرعا وفيما احتياره بالمحال
الافعال اما اضطرارية كالتنفس وهي غير ممنوعة قبل البعثة الا عند من يجوز التكليف بالمحال واما اختيارية
ومن قبل البعثة مباحة عند المعتزلة البصريين وبعض الفقهاء الحنفية والشافعية محرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة الامامية وعلي بن ابي هريرة وتوقف الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي والامام نقل
لهذا التوقف تفسيرين احدهما بعدم العلم بان هناك حكما لا وان كان فهل هو حظر ام لا وثانيهما بعدم الحكم
والمعنى في التفسير الحيز بانه قطع بعدم الحكم لا توقف واعتذر عنه الخنجي بان القطع بعدم الحكم انما سمي توقفا
لاقتضايه عدم العمل بهذه الافعال ولا شك ان القاطع بعدم الحكم الاسمي متوقفا في الحكم وما ذكره مجاز لا يناسب
التفاسير ثم ان الامام استدل على التوقف بالمعنى الاخير بان هذه الاحكام متلقاة من الشرع فحيث لا شرع
لا حكم وفيه نظر اما اولا فلما ذكره الخنجي من ان هذا الدليل انما ينفي الحكم الشرعي قبل البعثة لا الحكم العقلي الذي وقع
النزاع فيه واما ثانيا فلانه ينافي ما ذكره في المحصول في اخر هذا الفصل حيث قال ان مرادنا بالتوقف
انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة وان فسرناه بالعلم بعدم الحكم فالدليل لا يدل على العلم بعدم الشيء كيف يدل على
عدم الحكم بالشيء فان سماه توقفا بعيدا ولعل الامام لم يحقق هذه المسئلة لانه تخبط في التعبير عنها واما قال الشارح
فلما ذكره المصنف من ان الاولى ان يفسر التوقف المنقول عن الاشعري بعدم العلم دون علم الحكم
لان المراد بعدم الحكم ان كان ذاته فباطل لانه لا يناسب مذهبه لان الحكم قدم عنده فلا يكون تعلقها

عند البصرة وبعض الفقهاء ومحرمة عند البغدادية وبعض الامامية وابن ابي هريرة وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الامام بعدم الحكم
والاولى ان يفسره بعدم العلم لان الحكم قدم عنده ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال متن

ومعرفة المالك فيتاح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وايضا ما كيل الاذية خلقت لغرضنا
لامتناع العبث واستغنائه وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو اما التلذذ او الاغتذاء او الاجتناب مع الميل
او الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول واجيب عن الاول بمنع الاصل وعلية الاوصاف والدوران ضعيف
وعن الثاني ان فعله لا يعلل بالغرض وان سلم فالحصر ممنوع وقال الاخرون تصرف بغير اذن المالك فيحرم كما في الشاهد
ورد بان الشاهد يتضرر به دون الغايب منه

في شيء من الاوقات وان كان عدم تعلقه بالافعال فكذا لان الحكم لا يتوقف تعلقه بالفعل عنده على البعثة لانه يجوز
التكليف بالمحال كما سياتي فجاز ان يتعلق الاحكام بالافعال حينئذ من غير العلم به غاية ما في الباب انه يؤدي
الى التكليف بالمحال وذلك جائز عنده قال المحشي لا نسلم ان تعلق الحكم لا يتوقف على البعثة بل يتوقف
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولانه كلام على المستند واقول هذان الاعتراضان ليسا بواردين
اما عدم توقف تعلق الحكم على البعثة فلانه الزامي على مذهبه وما يكون الزاميا على مذهب لا يندفع بعين اقامة
دليل على خلافه واما كونه كلاما على المستند فمحض وارد على تقريرنا كما عرفت اجح الاولون
بانها انتفاع خال عن امارة المفسدة الى اخره لما فرغ عن تقرير الاقوال في هذه المسألة اراد ان يذكر
حجج مثبتي الاحكام فيها ونفيها للملزوم من ذلك التوقف في هذه المسألة فقول احتج الاولون القائلون بالاباحة وهم
المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء على اباحة الافعال الاختيارية قبل البعثة بوجهين الاول ان الافعال الاختيارية
كاكل الفاكهة مثلا انتفاع خال عن امارة المفسدة ولا مضرة فيه على المالك فتكون مباحة لان الاباحة دائرة مع الانتفاع
الخالي عن امارة المفسدة ومضرة المالك وجودا وعدما اما وجودا فكالاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره بغير اذنه فانه وجد الانتفاع الخالي مع الاباحة واما عدما فظاهر والدوران الحكم مع وصف وجودا
وعدما دليل على كون الوصف علة للحكم وهذه المعاني تامة في مسألتنا فتكون مباحة الثاني ان المواكيل اللذيذة
انما خلقت لغرض يرجع الينا اذ الكريم يخلق لغرض يرجع الينا فاما ان يكون مخلوقة لا لغرض اصلا وهو
باطل لامتناع العبث او يكون مخلوقة لغرض يرجع الى الله تعالى فكذا لاستغنائه تعالى عن الاغراض فثبت
انها مخلوقة لغرضنا وخلقها ليس للاضرار اي ليس الغرض من خلقها ان نتضرر بها به اتفاقا فهو النفع اي
خلقت لننتفع بها وذلك النفع اما دنيوي كالتلذذ والاغتذاء او ديني عملي كالاجتناب عنها مع ميل
النفس اليها او ديني علمي كالاستدلال بها لعمومها على كمال قدرة الله تعالى ولا يحصل جميع هذه الاقسام
الا بتناولها اما التلذذ والاغتذاء فظاهر واما الاجتناب مع الميل فلان ذلك لا يمكن بدونه واما الاستدلال
فلانه موقوف على معرفتها ومعرفة المذوقات لا يحصل الا بالذوق فعلم ان الغرض موقوف على التناول وتحصيل
العرض مطلوب فما يتوقف عليه العرض يكون ايضا كذلك وهو وان لم يكن واجبا فلا اقل من الاباحة فثبت
اباحة افعال الاختيارية واجيب عن الوجه الاول وهو قياس اباحة الافعال الاختيارية على
اباحة الاستظلال بجدار الغير بان الاصل وهو المقيس عليه ممنوع اي لا نسلم اباحة الاستظلال بجدار
الغير دون اذنه لكونه من الافعال الاختيارية فيكون من الصور المتنازع فيها وبان علية الاوصاف ايضا ممنوعة
اي لا نسلم ان الاوصاف التي ذكرتم علة للاباحة قولهم لان الدوران دل على علية الاوصاف قلنا الدوران
دليل ضعيف كما سيجيء في باب القياس فلا يثبت به علية الاوصاف للاباحة واجيب

عن الوجه

الاولى ان المعدوم يجوز الحكم عليه كما انا مامورون بحكم الرسول عليه السلام قبل الرسول اخبر بان من سيولد فالله تعالى
سيامره فقط امره في الازل معناه ان فلانا اذا وجد فهو مامور بكذا قبل الامرية الازل ولا سامع ولا
مامور عبث بخلاف امر الرسول فقط مبني على التنقيح العقلي ومع هذا فلا سفه في ان يكون في النفس طلب التعلم
من ابن سيولد منه

عن الوجه الثاني وهو ان الله تعالى انما خلق المواكيل لغرضنا بان فعله تعالى لا يعلل بالغرض كما بينا في علم الكلام و
حينئذ جاز ان يكون مخلوقة لا لغرض قولهم يلزم العبث وهو قبيح عقلا قلنا ان اردت بالعبث فعلا لا غاية
له فلا نسلم قبحه بالنسبة اليه تعالى وان اردت شيئا غير ذلك فبينه حتى نتكلم عليه وان سلم انها مخلوقة لغرض
يرجع الينا لكن حصر الاغراض الراجحة النافعة فيما ذكرتم ممنوع لجواز ان يكون غرضا اخر يرجع الينا ولا يتوقف
على التناول لم قلتم انه ليس كذلك واحتج الاخرون القائلون بحرمة الافعال الاختيارية قبل البعثة وهم
المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة الامامية وعلي بن ابي هريرة على مذهبهم بان الافعال الاختيارية قبل
البعثة كاكل الفاكهة حينئذ مثلا تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك لكون الفاكهة ملكا له ولم ياذن فيه لان
الكلام قبل ورود الشرع فيحرم كما في الشاهد اي كما ان التصرف في ملك الشاهد بغير اذنه حرام فكذا في ملك
الغايب عن ابصارنا وهو الله تعالى ايضا حرام قياسا عليه ورد هذا القياس بالفرق بين الشاهد والغايب
وذلك لان الشاهد يتضرر بالتصرف في ملكه بغير اذنه واما الغايب فلا يتضرر لكونه منزها عن التضرر
وحينئذ جاز ان يكون علة الحرمة في الشاهد التضرر فلما انتفى في الغايب انتفى الحرمة ايضا قال
ش عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان عدم المنع اعم من الاذن اقول هذا التنبيه اشارة الى جواب
ما احتج به الفريقان على ما في الفوق تقدم الحكم من ان الافعال الاختيارية ان كانت ممنوعة كانت محرمة
والا كانت مباحة ولا واسطة بينهما وتقريره انا نختار انها ليست ممنوعة قولهم فيكون مباحة قلنا لا لانا
فان عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير ترجيح وعدم المنع اعم من
الاذن فانه فعل البهيمة غير ممنوع مع انها لا يسمى مباحا قال الفصل الثاني في المحكوم
عليه وفيه مسايل الاولى اقول الفصل الثاني في بيان من يصح ان يكون محكوما عليه بحكم شرعي ومن
لا يصح وفي هذا الفصل مسايل المسألة الاولى المعدوم يجوز الحكم عليه وليس معناه ان المعدوم حال كونه معدوما
مامور بامر فان ذلك معلوم البطلان ضرورة بل على معنى ان الشخص الذي يوجد سيصير مامورا بهذا
الامر الموجود في الحال كما انا مامورون بحكم الرسول عليه السلام مع ان امره كان حال عدمنا فان قيل
الرسول ما امرنا بشيء حال عدمنا بل اخبر حينئذ بان من سيولد من المكلفين فالله سيامره فالرسول
حينئذ مخبر لا امر قلنا في جوابه ان امر النبي حال عدمنا ان كان في معنى الخبر فامر الله في الازل معناه
ايضا اخبار بان فلانا اذا وجد فهو مامور بكذا فان قيل الامرية الازل غير معقول لانه ان كان بمعنى الا
خبار يستدعي سامعا وان كان بمعنى الامر يستدعي مامورا لكن ليس في الازل سامع ولا مامور فيكون
باطلا اذ الاخبار بلا سامع والامر بلا مامور عبث فان من يخلو في الدار ويامر ويامر ويخبر
باخبار متعددة من غير حضور احد عد عابثا سفيها عقلا في الرسول فانه وجد هناك حينئذ من سمع منه
ويبلغ الينا بالنقل قلنا في جوابه ان لزوم السفه على تقدير الامر والاخبار بلا مامور ولا سامع

عند المباشرة وقالت المعتزلة قبلها لان القدرة حينئذ قبل التكليف الحال بالايقاع
في الثاني الحال قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل فمحالية الحال وان كان غيره فيعود الكلام اليه
قالوا عند المباشرة واجب الصدور وكذا حال القدرة والداعية كذلك تمت

من احال تكليف المحال فان الفعل امتثالا لايعقد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات ونوقض بوجوب المعرفة واجيب بانه مستثنى تمت

مبني على القول بالقبح العقلي وقد سلم بطلانه ولئن سلمنا القبح العقلي فلزوم السفه حينئذ مع تسليم انتفاء ممنوع
فان امر الله تعالى الازلي ليس عبارة عن التكلم بصيغة افعل حتى يعد آمرا بدون المامور سفيها بل من الطلب القائم
بذاته كما هو مذهب اهل السنة اى يكون طالبا من العباد اذا امارا ووجدوا موجودين مكلفين للاتيان بالمامور به فاذا كان
كذلك لا يلزم من الامر عند عدم المامور سفه كما لا يلزم من طلب التعلم في نفس الوالد من ابن سيولد سفه قال
الثاني لا يجوز تكليف الغافل من احال اقول هذه المسئلة بيان ان الغافل هل يجوز تكليفه ام لا وهي متفرعة
على نفي تكليف ما لا يطاق وذلك لان تكليف المحال اما لم عز لا يجوز تكليف الغافل لان تكليف الغافل يؤدي اليه اذا
عرفت هذا فنقول لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال فان من يجوزه كالاشعري يجوز تكليف
الغافل واستدل القائل باستحالة التكليف بالمحال على عدم جواز تكليف الغافل بان فعل المامور والاتيان به
امتثالا للامر يتوقف على العلم به لان المكلف لو لم يعلم لم يحصل الامتثال لان الامتثال هو الاتيان بالفعل بقصد
المطاوعة والقصد بالشيء مع الحكم به فاذا لم يحصل القصد لم يحصل المطاوعة لان الفعل المجرد عن هذا القصد
لا يكفي في الامتثال لقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات اى انما يحصل الاعمال بالنيات فكل عمل لا نية معه كلا عمل
واذا كان كذلك فلو وقع التكليف به حال عدم العلم به يلزم التكليف بالمحال وانه باطل عندهم قال
الفاضل العلامة ناقلا عن المحصول لا يخفى ان النص وهو قوله عليه السلم رفع القلم عن ثلث واف باثبات المطلوب
وفيه نظر فان النص يدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز واعترض عليه وقيل هذه القاعدة منقوضة
بوجوب معرفة الله لان التكليف بمعرفته واقع مع انه تكليف للغافل لان العارف بالله غير مكلف بمعرفته
والا لزم تحصيل الحاصل واجيب عن هذا النقض بان وجوب معرفة الله تعالى مستثنى من هذه القاعدة
الكلية وهي انه لا يجوز تكليف الغافل كان المدعى انه لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات وهو معرفة
الله تعالى وفيه نظر لان الدليل العقلي ان لم يصح لا اعتداد به وان صح لما امكن استثناء بعض الصور وهنا ظاهر
اللهم الا ان يقال ما كلف به ان كان مما يجوز ان يحصل قبل الاتيان به كان العلم به في الامتثال شرطا له لما ذكره والا
فلا فلا يلزم التكليف بالمحال في الحاصل لان العلم بالمكلف به شرط في التكليف بما لم يكن العلم به منافيا للتكليف
به كما في المعرفة قال الثالثة الاكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة اقول الاكراه على
الفعل اذا بلغ حد الاضطرار بحيث لا يبقى للمكلف معه اختيار اصلا مانع عن التكليف به لزوال القدرة
التي هي شرط التكليف وزوال الشرط يقتضي زوال المشروط فان قلت يجب الفعل عند
الداعية والشروع فيه مع انه مكلف به لانك ستعلم ان التكليف يتوجه عند المباشرة وهو مقدور لكونه
واجبا حينئذ قلت الاكراه الذي هو حد الاضطرار يرفع اصل القدرة بخلاف الشروع والداعية
فان اصل القدرة باق معهما فافترقا قال الرابعة التكليف يتوجه عند المباشرة الى اخره
اقول اختلفوا في ان التكليف بالفعل هل يتوجه على المكلف عند مباشرة الفعل او يتوجه

عليه قبلها فقالت الاشاعرة التكليف يتوجه عليه عند مباشرته الفعل ومعناه ان المامور انما يصير مامورا
بالمباشرة حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر بل هو اعلام بانه في الزمان الثاني يصير مامورا بالمبا
شرة وقالت المعتزلة التكليف بالفعل لا يتوجه على المكلف عند المباشرة بل يتوجه عليه قبلها لنا
على ان التكليف انما يتوجه على المكلف عند مباشرته الفعل لان القدرة على الفعل شرط التكليف به عندكم
لعدم جواز التكليف بالمحال عندكم والقدرة على الفعل انما توجد عند المباشرة لما بيّنّا في موضعه فا
لتكليف انما يتوجه عند المباشرة قال الفاضل العراقي وفيه نظر اما اولا فلان ذلك يقتضي
ان لا يعصي احد قط لانه ان اتى بالمامور فظاهر وان لم يات فلعدم التكليف واما ثانيا فلانه ان اريد با
لقدرة القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير فلا نسلم انها شرط التكليف وان اريد بها القوة التي
تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فلا نسلم انها لا توجد قبل الفعل وظاهر انها توجد قبل الفعل
وبعده ايضا واقول اما السؤال الاول فمن الاسولة المشهورة للمعتزلة يشنعون به على الاشا
عرة واما الثاني فمعنى وارد لان القدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير لو لم يكن
شرطا للتكليف بالمباشرة يلزم التكليف بالمحال لانه عند عدم العلة التامة يمتنع الفعل فان
قيل لا نسلم ان القدرة انما تكون عند المباشرة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون مكلفا قبل الفعل فلم
يلزم التكليف بالمحال قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كان مكلفا قبل الفعل بالفعل لكنه مكلف قبل
الفعل بايقاعه في الزمان الثاني وحينئذ لا يلزم من عدم القدرة في الحال ان لا يكلف به واذا كان
كذلك فالتكليف يكون قبل مباشرة الفعل قلنا الجواب عنه ان هذا القول باطل لان هذا الايقاع
المكلف به في الحال ان كان نفس الفعل فالتكليف به محال كالتكليف بالفعل وان كان امرا غير
الفعل فيعود الكلام اليه بان نقول التكليف به انما يتوجه اليه عند الشروع فيه لا قبله لما ذكرنا فان
قلت نحن مكلفون بايقاع الايقاع في ثاني الحال قلت اما ان يتسلسل او ينتهي الى ما يكون
التكليف عند الشروع فيه وللقائل ان يقول ايقاع الايقاع نفسه فلا تسلسل قالوا ما ذكرتم وان دل على
ان القدرة انما توجد عند المباشرة لكن معنا ما يدل على ان القدرة ليست عند المباشرة لان الفعل
عند المباشرة واجب الصدور لوجود علته التامة وهي القوة المؤثرة المستجمعة للشرائط وكل
ما يكون واجبا صدوره لا يكون مقدورا لامتناع تركه واذا لم يكن مقدورا لم يكن مكلفا به فاذا بطل التكليف
عند المباشرة يلزم التكليف قبلها اذ لا قائل بالفصل قلنا في الجواب عنه ان الفعل حال القدرة
عليه والداعية اليه كذلك اى واجب الصدور مع انه مكلف به لبلوغ التكليف به الى النزاع منه اتفاقا فا
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة مشكل لان الفعل قبل القدرة اعني القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط
التاثير ممتنع الصدور وعندها واجب الصدور وحينئذ يلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفا به

الاول ان التكليف بالمحال جائز لانه حكم لا يستدعي غرضا قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم بالاستحالة غير واقع بالممتنع لذاته كاعدام القديم
وقلب الحقايق للاستقراء ولقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها قيل امر ابا لهب بالايمان بما انزل ومنه انه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين قلنا
لا نسلم انه امره به بعد ما انزل انه لا يؤمن متن

وعلى مذهب الاشاعرة كونه الواجب مكلفا به وكلاهما مستلزمان للتكليف بالمحال لكونه على احد المذهبين
تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وعلى الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قال الفصل الثالث
في المحكوم به وفيه مسايل الاولى الى اخره اقول الفصل الثالث في بيان المحكوم به وهو المامور به
وفي هذا الفصل مسايل المسألة الاولى في انه هل يجوز ورود الامر بالمحال الذي لا يقدر عليه المكلف
ام لا فيه خلاف والمختار عند الاشعري ان التكليف بالمحال جائز خلافا للمعتزلة والغزالي
واما ذهب الى ذلك لان حكمه لا يستدعي غرضا لما بين في موضعه فجاز ان يكلف بالمحال واحتج القايلون
بعدم الجواز بان المحال لا يتصور وجوده لان كل متصور متميز وكل متميز ثابت والمحال غير
ثابت فلا يكون متصورا وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مكلفا به لان كل ما كلف به مطلوب وكل مطلوب
متصور قلنا في الجواب عنه ان المحال متصور لانه لو لم يكن متصورا امتنع الحكم عليه بالاستحالة لان ثبات
المحكوم عليه بامر حكم كان يجب ان يكون متصورا به قال المحشي وفي هذا الجواب نظر لان مراد الخصم
بقوله لا يتصور وجوده ليس التصور الذهني بل مراده ان صدور المحال في الخارج ممتنع ثم قال
بل الجواب ان يقال المقدمة الثانية ممنوعة لانها مسارح فيها فلا الجواب حينئذ ان يقال ان اردتم
بقولكم المحال لا يتصور وجوده ان المحال غير مشعور به اصلا فممنوع والسند الحكم عليه بالاستحالة وان
اردتم به امتناع صدوره عن المكلف في الخارج فمسلم لكن لا نسلم ان كل ما امتنع صدوره عن المكلف لا يكون مكلفا به
فان النزاع لم يقع الا فيه ثم بعد الجدال في الجواز اختلفوا في وقوعه والمختار ان التكليف بالمحال لذاته
كاعدام القديم وقلب الحقايق غير واقع لوجهين الاول الاستقراء وبيانه انا استقرينا وتفحصنا عن الاحكام
التكليفية فما وجدنا فيها التكليف بالمحال لذاته وفيه نظر فان الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد الثاني
لو وقع التكليف بالممتنع لذاته لكان الله تعالى مكلفا نفسا غير وسعها لكن التكليف بغير الوسع غير
واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعورض هذا الدليل وقيل ان التكليف بالممتنع لذاته وا
قع لان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان بجميع ما انزل على محمد ومن جملة ما انزل عليه ان ابا لهب لا يؤمن
فيكون ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا التكليف جمع بين النقيضين الذي هو محال لذاته والتكليف
بالمحال لذاته واقع وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان بجميع ما انزل
على محمد بعد ما انزل انه لا يؤمن يعني ان التكليف بجميع ما انزل كان مقدما على الاخبار بعدم ايمانه فلما انزل
انه لا يؤمن ارتفع التكليف بالايمان بجميع ما انزل فلم يلزم الجمع بين النقيضين قال الفاضل المراغي
انا لا نسلم ان ابا لهب كان مامورا بالايمان بجميع ما انزل بل بما يتعلق بالتوحيد والرسالة وحينئذ لا يلزم ما ذكره
قال المحشي ولقايل ان يقول ان الامر بالايمان وان سبق الاخبار بعدم الايمان باق ايضا بعد ورود
الاخبار فالتكليف بالجمع بين النقيضين لازم وكلا الكلامين غير موجه اما كلام الفاضل المراغي فلانه

ابا لهب مامور بتصديق الرسول في كل ما علم مجيئه به قطعا لان الايمان عبارة عن ذلك ومن جملة ذلك انه لا يؤمن
وحينئذ نقول واما الكلام المحشي فلانه يجوز ان يكون الاخبار بانه لا يؤمن نازلا في حقه التكليف الاول فلم قلتم انه ليس
كذلك قال الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة الى اخره اقول ذهب الاشعري
وابو المعالي ان الكافر مكلف بفروع الايمان كالصلوة والزكوة والحج وغير ذلك من المامورات كما انه مكلف باصوله
خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية فانهم ذهبوا الى ان حصول الايمان شرط للتكليف بالفروع ومعنى قولهم
الكافر مكلف بالفروع ان الكافر اذا مات على كفره يعاقب بترك الفروع زايدا على عقاب
ترك الايمان وفرق قوم بين النهي والامر وقالوا انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر ويحتج عليه
لنا على ان الكفار مكلفون بفروع الايمان وجوه ثلثة الاول ان الايات الامرة بالعبادة كقوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم وكقوله ولله على الناس حج البيت وامثالهما يتناولهم لكونهم من الناس والكفر غير مانع
منها لامكان ازالته وكلما يمكن ازالته لا يمنع التكليف كالحدث المانع من الصلوة فانه لما امكن ازالته لم يمنع التكليف
بالصلوة واذا كان المقتضي للتكليف وهو تناول الايات الامرة بالعبادات اياهم حاصلا والمانع عن التكليف
منتفيا ثبت التكليف بها ضرورة الثاني ان الايات الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل قوله تعالى فويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة هذه ذم على ترك الزكوة وهو دليل وجوبها عليهم ومثل قوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين وهذا يدل على انهم يعاقبون على ترك الصلوة فيكونون مكلفين بها الثالث ان الكفار كلفوا
بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم بالاجماع فيكونون مكلفين بالاوامر قياسا على النواهي والجامع بينهما تحصيل
مصالح التكليف قيل على هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الاصل والفرع وذلك لان الانتهاء عن المنهيات
ممكن للكفار دون الامتثال بالواجبات لانها عبادة والعبادة لا تصح من الكفار وحيث ثبت الفرق لم
يصح القياس فجاز ان يكونوا مكلفين بالنواهي دون الاوامر واجيب عنه بانه لا فرق بينهما لان مجرد ترك
المنهيات بدون نية الامتثال لا يكفي في الانتهاء عنها امتثالا للنهي كما ان مجرد فعل المامورات لا يكفي في الاتيان
بالمامورات امتثالا للامر فيستوي الفعل والترك بالنسبة الى الكافر وعند الاستواء لا يثبت الفرق
قال المصنف وفيه نظر ولعله ما ذكره في الغاية القصوى من ان النية لا تعتبر مع الترك كالزنا
الخبيث وحينئذ يكفي في امتثال النهي مجرد الانتهاء فيبقى الفرق واعترض الامام في المحصول على اصل هذا الدليل
باعتراض اخر وقال لا نسلم تكليفهم بالنواهي وانما اقيم عليهم حد الزنا لالتزامهم احكامنا لا لحرمة الزنا
عليهم واجاب بانه لو لا حرمة الزنا عليهم لم يحدهم لان من احكام شرعنا ان لا نحد احدا على الفعل المباح
عنده وفي جواب الامام نظر فان القاضي الشفعوي نقل الحد على الحنفي الشارب للنبيذ مع انه مباح عنده
وكذا في الاجماع على اقامة حد الزنا عليهم فان ابا حنيفة لا يرجم الذمي الزاني وان طهرناه بشهادة المسلم
عورض الادلة الدالة على تكليف الكفار بالفروع وقيل لو وجبت الفروع عليهم كالصلوة مثلا

فاما ان يجب عليهم حالة الكفر وبعده ولا محالة بالمراد لا يصح الصلوة مع الكفر ولا القضاء لما بعده اجماعا واذا كان كذلك

فلا فائدة في تكليفهم بالفروع قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم بعينه انه لا يظهر لتكليفهم فايدة في الدنيا ولا

يعني ان لا يظهر له فايدة في الآخرة لم لا يجوز ان لا يكون فائدة تكليفهم بالفروع تضعيف العذاب عليهم بان يعذبوا

بترك الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل الايمان كما قررناه والذي يؤيده قوله تعالى والذين لا

يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف

له العذاب يوم القيمة الاية فان الاية قررت بان الداعي مع الله الها اخر القاتل الزاني اي المشرك المرتكب

للمنهيات يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهي واما تكذيب العذاب معناه انه لو عذب مرة للشرك

واخرى لارتكاب المناهي وذلك عين ما ذهبنا اليه **قال** الثالث امتثال الامر يوجب الاجزاء اي

اجزاءه **اقول** امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به على نحو ما امر به يوجب الاجزاء اي سقوط الامر به على

ما عرفت في بحث الاجزاء خلافا لابي هاشم واتباعه لنا على انه لو لم يسقط الامر فاما ان يبقى متعلقا بالماتي به فيكون

الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه باطل او يبقى متعلقا بغير الماتي به فلم يكن الماتي به كل المامور بل بعضه فلم

يمتثل بالكلية والمقدر خلافه **قال** ابو هاشم محتجا على ما ذهب اليه بان الاجزاء في جانب الامر مثل النقض

في جانب النهي واذا كان كذلك فالاتيان بالمامور به لا يوجب الاجزاء كما ان الاتيان بالمنهي عنه لا يوجب

فساده كالبيع وقت نداء الجمعة فانه صحيح ومنهي عنه والجواب عنه اولا منع تماثل الحكمين فان

الفساد لا يماثل الاجزاء ثم طلب الجامع بينهما ثانيا بانه لا يلزم من الجمع بين الامر والنهي حتى يقاس عدم اجزاء

احدهما على عدم فساد الاخر فانه بمجرد التمثيل لا يكفي في صحة القياس فان ابدى الجامع بينهما بانهما طلبان مانعان

من النقض فالجواب عنه بان الفرق بين الامر والنهي بان النهي يدل على المنع من الفعل وجاز ان

يكون الفعل ممنوعا عنه لتحقق حكم اخر كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فانه منع عنه لا لذاته بل لتحقق الجمعة

وحينئذ اذا اتى به انعقد لكونه غير ممنوع عنه لذاته واما الامر فلا دلالة له الا على اقتضاء الفعل مرة فاذا اتى

به فقد اتى بتمام المقتضي وادى ما عليه فيسقط عنه الامر ويحصل الاجزاء وفيه نظر **قال**

الكتاب الاول في الكتاب والاستدلال به ويتفرع الى اجزاء **اقول** قد عرفت ان اصول الفقه

عبارة عن معرفة مجموع دلائل الفقه وعن معرفة كيفية الاستدلال بها وعن معرفة كيفية حال مستفيد الاحكام

وانها موقوفة على معرفة لسان ماهية الحكم واقسامه فلا بد من تقديم المقدمة على البحث من الادلة والادلة

اما متفق عليها او مختلف فيها والمتفق عليها يقتضي تقديم البحث عنها على المختلف فيها وذلك ظاهر ثم الادلة

المتفق عليها اما كتاب او سنة او اجماع او قياس والكتاب مقدم على السنة لان الكتاب اصل بالنسبة اليها

لان حجيتها تثبت بالكتاب ويقدمان على الاجماع والقياس لان حجيتهما تثبت بالكتاب والسنة والاجماع

على القياس لان الاجماع قطعي بخلاف القياس ثم بعد الفراغ من الادلة المتفق عليها وجب الشروع

في الادلة

في الادلة المختلف فيها واما البحث عن التعادل والتراجيح لانهما من صفات الادلة وصفة الشي متاخرة عن ذلك

الشي والبحث عنها يتقدم على البحث عن الاجتهاد لانه يتوقف على معرفة جميع ما تقدم والبحث عن الا

جتهاد يتقدم على البحث عن الاستفتاء لان الاستفتاء انما يجوز بعد العجز عن الاجتهاد ثم البحث عن الكتاب

يتوقف على معرفة اللغة العربية ومعرفة اقسامها لكون الكتاب عربيا ولما كان الكتاب ينقسم بحسب

الذات الى امر ونهي وبحسب متعلقاته الى عام وخاص وبحسب كيفية دلالته الى مجمل ومبين والدليل

قد يرد لاثبات الحكم وقد يرد لرفعه فلا بد من بيانها وبيان الناسخ والمنسوخ في ابواب خمسة بان يتقدم

البحث عن اللغة لكونها جنسا لهذه الاقسام ثم البحث عن الاوامر والنواهي لان النظر في ذات الشي

مقدم على النظر في احواله ثم البحث عن العام والخاص لان النظر فيهما بحث عن متعلقات الامر والنهي

والنظر في المجمل والمبين بحث عن كيفية تعلق الامر بتلك المتعلقات والكيفية نسبة بين الامر والنهي وبين

متعلقاتهما فيتاخر عن البحث عن متعلقاتهما لان النسبة متاخرة عن المنتسبين والبحث عن الناسخ والمنسوخ

متاخر عن البحث عن جميع هذه الامور لان النسخ قد يطرا على ما ثبت وهو متعلق بالدليل بكيفية مخصوصة

فوجب البحث عنها قبل النسخ **قال** الباب الاول في اللغات وفيه فصول الى اخره

اقول الباب الاول من الابواب الخمسة في بيان اللغات واقسامها وفيه فصول الفصل

الاول في بحث وضع اللغات وما يتعلق به من الموضع والموضوع له والواضع اما الكلام في سبب الوضع

فنقول لما مست حاجة الانسان في معاشه الى التعاون وذلك لانه يحتاج الى امور لا يمكن بقاؤه بدونها ويمتنع

قيام الواحد منا افراده بتحصيلها فلا بد من التعاون بان يعين كل واحد صاحبه فيما يحتاج اليه والتعاون

لا يتم بدون التعارف بان يعرف المحتاج للمعاون ما في ضميره مما يحتاج اليه والتعارف لا بد له من طريق

وهو نصب دليل يتوصل به الى ذلك وهو التعريف والتعريف اما بفعل محسوس يصدر من المعرف

ليمكن الاطلاع عليه وذلك الفعل اما نصب مثال للمحتاج اليه مثل الكتابة اولا والثاني اما ان يكون امورا

يعرض للنفس الضرورية لها مقاطع مسموعة اولا والاول الالفاظ والحروف والثاني الاشارات الحسية

فانحصرت المعرفات في هذه الثلثة لكن الاشارات الحسية غير وافية بالمعدومات والمفارقات الغائبة

عنا وكذا الامثلة المجسمة واما المخطوطة فربما تقع للمعدومات لكن اللفظ ايسر منها لان الحروف كيفيات

تعرض للنفس الممدود من قبل الطبيعة دون تكلف اختيارية فلا يكون فيه كلفة ومشقة واذا كان كذلك

تعين وضع اللفظ لانه افيد من الاشارة الحسية ومن المثال الغير المخطوط اما اولا فلكون اللفظ اعم

منها لكونه وافيا بالموجود والمعدوم بخلافهما واما ثانيا فلانها موجودة عند الحاجة معدومة عند

عدمها بخلاف غيره من المعرفات فانه ربما يبقى بعد الحاجة ويقف عليه من لا يريد وقوفه عليه وايسر

منها ومن المثال المخطوط اعني الكتابة لما عرفت من سهولة اللفظ بالنسبة الى غيره فتعين وضع اللفظ

واما وضع بازاء المعاني الذهنية دون الامور الخارجية امرا في المفردات فلان اللفظ دائر مع المعاني الذهنية وجودا
وعدما فان من نظر الجسم البعيد وظنه حجرا يسميه حجرا فاذا تغير ذلك الظن وظنه انسانا تسميه انسانا وادا دار
اللفظ مع المعاني الذهنية علم ان اللفظ موضوع بازائها دون المعاني الخارجية والا لتغير الامر الخارجي بتغير الظنون
فانه محال واما في المركبات فلان قولنا زيد قائم لو دل على قيام زيد في الخارج لكان كل خبر صدقا وليس كذلك بل انما
يدل على الحكم الذهني حتى ان طابق كان صدقا والا كان كذبا والغرض من وضع اللفظ افادة النسب والمركبات
بان يتمكن الشخص من تفهيم ما تركب من المعاني بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة وليس الغرض منه افادته
المعاني المفردة اذ لو كان الغرض من الوضع ذلك لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على
العلم بكون الالفاظ موضوعة لها فلو استفدت معنى من تلك الالفاظ لزم الدور ولا يلزم هذا الدور في افادة
الالفاظ المعاني المركبة لان افادة الالفاظ المعاني المركبة انما يتوقف على العلم بكون مفرداتها موضوعة لمعانيها
المفردة لا على العلم بكونها موضوعة للمعاني المركبة حتى يلزم الدور وفيه نظر اما اولا فلان المراد من افادة اللفظ
المعنى افادته المخاطب عند اطلاقه كون ذلك المعنى مراد المتكلم وحينئذ لو كان الغرض من وضع اللفظ افادته المعنى
المفرد لم يلزم منه الدور لان فهم المخاطب مراد المتكلم من اللفظ عند اطلاقه وان كان متوقفا على علمه
بمعنى المعنى لكن نفس المعنى غير مستفاد من اللفظ عند اطلاقه حتى يلزم الدور بل مراد المتكلم فاعرف
معنا فانه دقيق لم يتنبه له احد فاما ثانيا فلانه لو لم يعلم وضع المركبات بازاء معانيها لم يحصل الدلالة والافادة
في المركبات عند انعقادها في الالفاظ المفردة ومعانيها كما يقال ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى
وما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرا الا زيد فاما هذا التحقيق اذا الموضوع هو اللفظ وان الموضوع له هو المعنى
الذهني ويدل عليهما قوله وضع اللفظ بازاء المعاني الذهنية الذي هو جواب لما في قوله لما مست الحاجة
وان غرض الوضع افادة النسب والمركبات يدل عليه قوله لتفيد النسب والمركبات فان قلت
انكم جعلتم علة الوضع احتياج الناس الى تعبيرهم ما في الضمير من الحوائج ثم جعلتم علته افادة اللفظ النسب
والمركبات وبينهما تناف قلت لا منافاة بينهما فان احتياج الناس الى تعبير ما في الضمير من الحوائج يقتضي
وضع اللفظ للمعنى الذهني لتفيد النسب والمركبات ليحصل التعبير بحصول المعنى فهو الغرض الاول ثم هو
عرض للغرض الثاني كما بيّنا قال ولم يثبت تعيين الواضع الى آخره اقول لما فرغ من
الكلام في الوضع والموضوع والموضوع له اراد ان يتكلم في الواضع فذهب قوم الى ان الواضع هو الله تعالى و
سمي هذا المذهب مذهب التوقيف وبعضهم الى ان الواضع هو الناس وسمي هذا المذهب مذهب
الاصطلاح وبعضهم الى التوزيع اي بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي ولما كان الكل محتملا عقلا والادلة
الدالة على تعيين الواضع ضعيفة كما سيجيء قال المصنف ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ الاشعري
ذهب الى التوقيف لانه زعم ان الله تعالى وضع اللفظ بازاء المعاني ووقف عباده عليه اما بالوحي او خلق

علم

والشيخ زعم انه توقيف ووقف عباده لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ما انزل الله بها من سلطان واختلاف السنتكم والوانكم ولانه لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر ويتسلسل ولجاز التغيير فيرتفع الامان عن الشرع واجيب بان الاسماء سمات الاشياء وخصائصها او الهمه وضعها والذم للاعتقاد والتوقيف يعارض الاقدار والتعليم بالترديد والقراين كالاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر متن

علم ضروري في بعض الناس محتجا بادلة خمسة ثلثة منقولة واثنان معقولان اما تقرير الدليل الاول من
الادلة المنقولة فلان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء بتوقيف الله فيكون الافعال والحروف
ايضا كذلك اما لانه لا قائل بالفرق او لان التعلم بالاسماء وحدها متعذر او لان الاسم هو العلامة والفعل
والحرف بالنسبة الى مدلوليهما كذلك والتخصيص من تصرف النحاة واما تقرير الدليل الثاني من الادلة المنقولة
فلان قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان يدل على انه تعالى ذم
اقواما على تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف فلو لم يكن ما اطلق على غيرها من الاسماء توقيفا لما صح
هذا الذم واما تقرير الثالث فلان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد باختلاف الالسنة في قوله تعالى ومن
آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم هو اللغات فيكون توقيفية والا لم يكن من آياته واما
الدليلان المعقولان فتقرير الاول منهما انه لو كانت اللغة اصطلاحية اي لو كان وضع اللفظ للمعنى بوضع
البشر واصطلاحهم لاحتاج الواضع في تعليمها غيره الى اصطلاح آخر ضرورة تعريفهم لذلك الحروف والتعريف
انما هو باللفظ وينقل الكلام الى تعلم ذلك الاصطلاح ويتسلسل وتقرير الثاني منهما انه لو كانت اصطلاحية
لجاز تغيير ذلك الاصطلاح وتبدله بان يصطلح القوم المتاخر على غير ما اصطلح عليه المتقدم فجاز ان يكون
المراد بالصلوة والزكوة في زماننا غير المراد بهما في زمان الرسول عليه السلام وحينئذ يرتفع الامان عن
الشرع واجيب عن الوجه الاول من المنقول بان المراد من الاسماء في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء سمات
الاشياء وخصائصها مثلا ان علمه الله تعالى ان الخيل للكر والجمال للحمل والثيران للحرث لا الالفاظ
الموضوعة للمعاني المجردة عن الزمان اذ تخصيص الاسماء بها عرف طار سلمنا ان المراد الالفاظ
لكن لم لا يجوز ان يكون الواضع اقواما آخرين قبل آدم والله تعالى علم تلك الالفاظ آدم فلا يكون توقيفيا ولقايل
ان يقول تلك الطائفة الواضعة لهذه اللغات ان كانت اناسا فما طال والا لزم ان يكون قبل آدم انسان
وانه باطل شرعا واما لم يكن اناسا فوضع اللغات منهم باطل عقلا اذ الحيوان الناطق لا يكون غير انسان
وفيه نظر واجيب عن الوجه الثاني من المنقول بان ذم الله تعالى اياهم بقوله ان هي الا اسماء
سميتموها الآية انما كان لاعتقادهم الهية مسميات تلك الاسماء لا لوضعها لبعض الاشياء وعن الوجه
الثالث من المنقول وهو التمسك بقوله تعالى واختلاف السنتكم بان حمل الالسنة على اللغات
مجاز وحينئذ جاز حمله على مجاز آخر وهو اقدار الله تعالى الالسنة على وضع اللغات وهو ايضا من
آياته وهو المراد من قوله والتوقيف يعارض الاقدار وفيه نظر اما اولا فلان اهل العرف يطلقون
اللسان على اللغة فيقولون زيد يعرف لسان العرب ولسان الترك ولسان الروم اي يعرف لغاتهم ولم يطلقوه
على الاقدار على وضع اللغات فيكون اطلاق اللسان على اللغة حقيقة عرفية بخلاف اطلاقه على الاقدار
فيكون راجحا عليه اما ثانيا فلانه لو حملت الالسنة على الاقدار على وضع اللغات لكان تقرير الاية هكذا

ومن آياته اختلاف اقداركم على وضع اللغات وهو غير سديد فإن اقدار الله تعالى إيانا على وضع اللغات
غير مختلف إنما المختلف أوضاع اللغات أو اللغات الموضوعة وهي غير الأقدار وأجيب عن
الوجه الأول من المعقول بأنا لا نسلم أن اللغات لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر سابق حتى
يلزم التسلسل بل التعلم حينئذ يكون بالترديد والقرائن كتعلم الولدين الأطفال اللغات قال
الفاضل المراغي بعد أن شرح الوجوه على الطريقة المشهورة ولحل تقدير الكلام والتوقيف يعارضه التعليم
بالترديد وهو سهو أما أولا فلأن التعلم بالترديد ليس معارضا للتوقيف بل للتعلم بالاصطلاح السابق
كما شرحنا أيضا وأما ثانيا فلأن التقدير لو كان كذلك لكان هذا الكلام متعلقا بالجواب عن الوجه الثالث من
المعقول فلم يكن جواب الوجه الأول من المعقول مذكورا وأجيب عن الوجه الثاني من المعقول
بأن رفع الأمان من الشرع إنما يلزم من وقوع التغيير لا من جوازه العقلي لكن التغيير لم يقع وإلا لكان مشهورا
لكونه مما تتوفر الدواعي على نقله لكنه لم يشتهر فلم يكن واقعا **قال** وقال أبو هاشم الكل
مصطلح إلى آخره **أقول** لما فرغ من بيان مذهب التوقيف المنسوب إلى الأشعري شرع في بيان
مذهب الاصطلاح وهو مذهب أبي هاشم الجبائي فإنه قال الكل مصطلح أي مجموع الألفاظ إنما هو بوضع
البشر واصطلاحهم إذ لو كان الواضع هو الله تعالى فتوقيف العباد على اللغات إما أن يحصل بالوحي أو بخلق
علم ضروري باللغات في عاقل أو بخلق علم ضروري بها في غير عاقل فهذه أقسام ثلاثة والكل باطل أما القسم
الأول فلأنه لو حصل التوقيف بالوحي لكانت البعثة مقدمة على العلم باللغة لكن البعثة متأخرة عن العلم بها
لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه أي بلغة قومه وهذا إنما يتم لو كان ما ذهبنا إليه من أن إطلاق
اللسان على اللغة حقيقة عرفية وفي هذا الاستدلال نظر لأنه يقتضي تقدم اللغة على إرسال الرسل لا على الوحي مطلقا
لجواز أن يكون التوقيف بالوحي إلى نبي غير رسول فلا ينافي مقتضى الآية وأما القسم الثاني فلأنه لو حصل
التوقيف على اللغات بخلق علم ضروري بها في عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بأن الله تعالى وضع اللغة
ووقفه عليه ضرورة لأن معرفة الوضع لا يتصور بدون معرفة الواضع على النص لما عرفت أن الوضع
يحتاج إلى الواضع وهذه المعرفة تقتضي العلم بالله ضرورة لأنها تتضمنه وإذا كان العلم بالله ضروريا
لم يكن ذلك العاقل مكلفا بمعرفة الله تعالى وإلا لكان تكليفا بالحاصل وأنه محال وإذا لم يكن مكلفا بمعرفة الله تعالى
لم يكن مكلفا مطلقا لعدم القائل بالفصل لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل عاقل مكلف وأما القسم الثالث فلأن
حصول التوقيف عليها بخلق علم ضروري بها في غير عاقل باطل إذ يبعد لغير العاقل العلم بهذه اللغات الكثيرة
العجيبة والتركيبات النادرة اللطيفة وأجيب عن هذا الاستدلال بأنا لا نسلم أن التوقيف على
اللغات لو حصل بخلق علم ضروري بها في عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بأن الله تعالى وضعها قوله لأن
معرفة الوضع لا يتصور بدون معرفة الواضع على النص قلنا لا نسلم بل على معرفة الواضع مطلقا

وحينئذ

وحينئذ جاز أن يلهم الله تعالى ذلك العاقل بأن واضعا من غير تعيين وضع هذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني
ولا يخلق فيه العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى سلمنا أن العلم بالوضع يتوقف على معرفة الواضع على النص
حتى جاز أن يخلق الله فيه العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى قوله فلا يكون مكلفا قلنا إن أردت به أنه
لا يكون مكلفا بمعرفة الله تعالى فقط فمسلم ولكن لم قلتم إنه باطل وإن أردت به أنه لا يكون مكلفا بسائر
التكاليف فممنوع إذ لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم تكليفه مطلقا وفيه نظر أما أولا فللإجماع على عدم
الفصل بين التكليف بالمعرفة وسائر التكاليف وأما ثانيا فلأنه ينافي قوله إن كل عاقل مكلف بمعرفة
الله تعالى وأما القول بأن البعض من اللغة توقيفي والبعض الآخر اصطلاحي فهو مذهب الأستاذ أبي
إسحق الإسفرايني فإنه قال القدر الذي وقع به التنبيه على الاصطلاح ابتداء توقيفي والباقي مصطلح
محتجا بأنه لو لم يكن ذلك القدر توقيفيا يلزم التسلسل كما مر في الوجه الأول من المعقول الدال على مذهب
الأشعري والجواب عنه بعينه ذلك الجواب ولما كانت الحجة بعينها تلك الحجة وجوابها ذلك الجواب
لم يتعرض المصنف لها ولا لجوابها وإذا بطلت الأدلة الدالة على مذاهب البعض صح مذهب التوقف
قال وطريق معرفتها إلى آخره **أقول** لما فرغ من بيان الوضع والواضع والموضوع
والموضوع له وعلة الوضع أراد أن يمهد قاعدة بها يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه فإن العلم به غير ضروري
فنقول لما كان القرآن والأخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واردين بلغة العرب ونحوهم و
تصريفهم كان العلم بالشرع موقوفا على العلم بالعربية فلا بد من تعلمها وتحصيلها لأن العلم بالشرع واجب
وما يتوقف عليه الواجب وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فلا بد من بيان طرق معرفة اللغة وقواعدها
النحوية والتصريفية فنقول الطريق إلى معرفتها إما النقل المجرد أو العقل المجرد أو ما تركب منهما
أما النقل المجرد فهو إما متواتر وإما آحاد أما المتواتر ففي اللغات المشهورة التي لا تقبل التشكيك كالسماء والأ
رض والحرارة والبرودة وأما الآحاد ففيما وراء ذلك من اللغات كالمروية مفصلة من الأدباء الباحثين
عن اللغات المروية كالخليل والأصمعي وأمثالهما وأما المركب من النقل والعقل فهو أن يستنبط العقل
من المقدمتين النقليتين حكما لغويا فيحكم به كما إذا نقل عن أئمة اللغة أن الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء
ونقل عنهم أيضا أن الاستثناء عبارة عن إخراج ما يتناوله اللفظ فالعقل يستنبط من هاتين المقدمتين
النقليتين عموم الجمع المعرف باللام فيحكم بعمومه واعلم أنه لو بدلت المقدمة الثانية بقولهم إن كل ما دخله
الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليها لكان أظهر في المطلوب وأما العقل الصرف فلا يجدي
نفعا في اللغة لما بينا أنها أمور وضعية فلا يستقل العقل بإدراكها **قال** الفصل الثاني في تقسيم
الألفاظ إلى آخره **أقول** الفصل الثاني من هذا الباب في تقسيم الألفاظ الدالة وهو ثلاثة
لأن التقسيم إما أن يكون للدال وحده أو للمدلول وحده أو لهما جميعا التقسيم الأول للدال وحده والدال إما أنه

الدالة والدالة وهي كون اللفظ بحيث اذا سمعه العالم بالوضع او تخيله فهم معناه اما مطابقة وهي دلالة اللفظ
على تمام مسماه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق واما تضمن وهي دلالة اللفظ على جزء مسماه كدلالة لفظ الا
نسان على الحيوان وحده واما التزام وهي دلالة اللفظ على اللازم الذهني للمسمى كدلالة لفظ الزوج على المنقسم
بمتساويين ويعتبر في تعريف كل واحدة من هذه الدلالات قيد اخر وهو ان يزاد لفظ من حيث هو كذلك
احترازا عن لفظ المشترك بين الكل والجزء كالامكان المشترك بين الخاص والعام الذي هو جزءه او بين الملزوم
واللازم كالشمس المشترك بين القرص والشعاع اللازم وانما قيد اللزوم بالذهني لعلمك انه شرط في دلالة
الالتزام لتوقف الفهم عليه دون اللزوم الخارجي لعدم توقف الفهم عليه اذا عرفت هذا فنقول الدال
بالمطابقة ان دل جزءه على جزء معناه فمركب كقولنا قام عبد الله وان لم يدل فمفرد وقال الامام المركب
ما يدل جزءه على جزء معناه حين هو جزؤه والمفرد ما لا يدل جزءه على جزء معناه حين هو جزؤه احترازا
عن مثل عبد الله فان جزءه لا يدل على جزء معناه حين هو مفرد ويدل جزءه على جزء معناه حين هو مركب
ولا حاجة الى زيادة هذا القيد لان عبد الله الذي هو علم غير عبد الله الذي هو نعت فما هو جزء لعبد الله الذي
هو علم ليس جزءا لعبد الله الذي هو نعت وبالعكس ثم المفرد اما ان لا يستقل معناه بالمفهومية وهو
حرف والمعنى عدم استقلاله ان هذا المعنى الذي دلت عليه الحرف متعلق بمتعلق لا بد من ذكره من حيث
الوضع بيان ذلك ان من في قولك سرت من البصرة معناه الابتداء وهو متعلق بمتعلق كالبصرة ونحوها
فلا بد من حيث الوضع من ذكر ذلك المتعلق لمعنى الابتداء واما ان يستقل معناه بالمفهومية فان دل
بهيئته اي بصيغته وضعا على احد الازمنة الثلثة التي هي الماضي والحال والمستقبل ففعل وان لم يدل
عليه بصيغته وضعا فهو اسم سواء لم يدل على الزمان اصلا كالسواد او دل عليه ولكن لا بحسب الصيغة وحينئذ
فمدلوله اما ان يكون نفس الزمان كاليوم واما ان يكون ما جزءه الزمان كالصبوح والغبوق او دل عليه بحسب
الصيغة ولكن لا وضعا كاسم الفاعل حالة العمل والاسم اما كلي واما جزئي والكلي هو الذي يشترك معناه بالفعل
او بالقوة بين كثيرين اما متواطي ان تساوى حصول معناه في افراده كالانسان واما مشكك ان تفاوت الحصول
اما بالاولية او بالتقدم والتاخر او بالضعف والشدة كالوجود وايضا الكلي اما اسم جنس ان دل على ذات
معين كالفرس او مشتق ان دل على ذي صفة معينة دون تعيين الذات كالفارس فانه يدل على
شيء ما مجهول الذات معلوم الصفة ولا خفاء ان في تمثيله بالفرس والفارس رعاية نوع من التجنيس
والجزئي وهو الذي لم يشترك معناه بين الكثيرين لا بالفعل ولا بالقوة اما علم ان استقل بالدلالة على مدلوله
من غير قرينة واما مضمر ان لم يستقل قال ابن الحاجب في شرحه للمفصل المضمر ما وضع
لمدلوله بقرينة غير الاشارة فان المضمر المتكلم والمخاطب والغائب انما يعين مدلولها بقرينة التكلم
والخطاب والتقدم الذكر فمعنى عدم استقلال المضمر غير معنى عدم استقلال الحرف فان المضمر لما كان

في افادة

في افادته المعنى الافرادي غير مشروط بذكر متعلقه وضعا فهو اسم مستقل ولما كان مدلوله الشخص
الا باحدى القرائن فهو غير مستقل واعلم ان في تعريف المضمر المنقول من ابن الحاجب نظرا لانه يلزم منه
ان يكون المعرف بلام العهد مضمرا لانه وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة وهي لام العهد مع انه ليس بمضمر
وكذا في كلام المصنف لان عدم الاستقلال لما كان مشتركا بين المفهومين المختلفين كما سلم بحاجة في
المعرفات من غير قرينة تصرفه الى المراد كما اخذه في تعريف كل واحد من الحرف والمضمر تنبيه الكلية
والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ وانما يقال للفظ كلي وجزئي بالمجاز لكون معناه كذلك
قال تقسيم آخر اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا الى آخره اقول هذا تقسيم للدال والمدلول
معا فنقول اللفظ والمعنى اما ان يتحدا وهو الذي مر البحث عنه بان ذلك المعنى اما ان يكون كليا واما ان
يكون جزئيا ولذلك لم يتعرض المصنف لاقسامه هنا او يتكثرا اي يتكثر اللفظ والمعنى وهي الالفاظ المتباينة
سواء تفاصلت معانيها اي تباينت بذواتها كالسواد والبياض او تواصلت بان كان بعضها للذات و
بعضها للصفة كالسيف والصارم فان السيف يدل على الذات والصارم على الصفة او بعضها للصفة وبعضها لصفة
الصفة كالناطق والفصيح فان الناطق يدل على الصفة والفصيح على صفة الصفة وزعم الخنجي ان قوله
وهي المتباينة مشترك بين القسم الاول والثاني من هذا التقسيم وهو سهو منه فانه مختص بالقسم
الثاني فقط يشهد له المحصول وغيره وقد تنبه له ايضا في اخر البحث واعترض عليه بقوله ولقائل
ان يقول جعل المتحدة اللفظ والمعنى من الاسماء المتباينة غير مستقيم في الظاهر الا ان يأول فان
صفة التباين تعتور اللفظ بالنسبة الى لفظ اخر يخالفه في المعنى وهذا الكلام حق الا انه يرد
على ما فهم لا على الكتاب او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى وهي الفاظ مترادفة سواء كانت من لغة واحدة او
من لغات كثيرة او بالعكس بان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى وحينئذ ان اللفظ ان وضع لكل المعاني
معا فهو مشترك بالنسبة اليها وان لم يوضع لكل المعاني معا بل وضع لاحدها ثم نقل الى الباقي فان نقل
لا لعلاقة بين المنقول عنه والمنقول اليه فهو المرتجل وان نقل لعلاقة فان اشتهر في الثاني وهو
المنقول اليه سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الذي وضع اللفظ بازائه اولا منقولا عنه وبالنسبة الى المعنى
الثاني منقولا اليه ثم ان كان الناقل هو الشرع سمي منقولا شرعيا وان كان العرف العام سمي منقولا
عرفيا كالدابة وان كان العرف الخاص سمي منقولا اصطلاحيا كالرفع للنحاة وان لم يشتهر في الثاني
سمي بالنسبة الى الاول حقيقة والى الثاني مجازا والستة الاول التي هي متحدة المعنى وهي ان يكون
اللفظ واحدا والمعنى كذلك او اللفظ كثيرا والمعنى كذلك او اللفظ كثيرا والمعنى واحدا فالفاظها منفردة
في معانيها لعدم احتمالها معنى اخر وههنا بحث وهو ان الالفاظ المتكثرة جاز ان يكون لكل واحد منها معنى
واحد وجاز ان يكون لكل منها او لبعضها معاني كثيرة فالالفاظ الكثيرة التي لكل منها او لبعضها معاني كثيرة

وانه لم تسم متباينة لم تنحصر الاقسام في الاربعة المذكوره وان سميت متباينة لم يكن نصوصا واما الباقية من
الاقسام وهي اقسام ما يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا كالمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فينقسم الى
متساوي الدلالة والى راجح الدلالة والى مرجوح الدلالة فالمتساوي الدلالة كاللفظ المشترك بين المعنيين مجمل
بالنسبة الى كل واحد من معنييه وراجح الدلالة ظاهر ومرجوح الدلالة ماول والقدر المشترك بين النص و
الظاهر وهو رجحان الدلالة هو المحكم والقدر المشترك بين المجمل والماول وهو عدم رجحان الدلالة وهو
المتشابه فاذن المحكم جنس لنوعين النص والظاهر ومميز احدهما عن الاخر بان النص راجح مانع من
النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض وكذا المتشابه جنس لنوعين المجمل والماول ومميز احدهما
عن الاخر بان الماول مرجوح دون المجمل **قال** مدلول اللفظ الى اخره **اقول** مدلول
اللفظ اما ان يكون معنى او لفظا آخر والثاني اما ان يكون مفردا او مركبا وكل منهما اما دال او غير دال فهذه
اقسام خمسة اما الاول وهو ما يكون المدلول معنى كالفرس وقد ذكرنا اقسامه واما الثاني وهو ما يكون
مدلوله لفظا مفردا دالا فكالكلمة فانها تدل على الاسم نحو زيد وهو لفظ مفرد دال واما الثالث وهو ما يكون
مدلوله لفظا مفردا غير دال فكاسماء الحروف نحو الباء فانها وضعت لبه وهو لفظ مفرد لم يوضع لمعنى
قال الفاضل المراغي في تقرير هذا القسم بهذه العبارة واما الثالث فمثاله على ما اشار اليه اسماء
الحروف نحو الالف والباء فان كل واحد منها لفظ مفرد لم يوضع لمعنى وهو سهو منه فان قوله نحو الالف والباء
اما ان يكون مثالا للاسماء او لمدلوله فان كان للاسم فصحيح لكنه ليس بمهمل بل هو موضوع لاولبه وان كان
لمدلوله فباطل لان الالف والباء كل منهما اسم مدلوله كبه يشهد لما قلنا ما قاله صاحب الكشاف في فاتحة
تفسير سورة البقرة بهذه العبارة اعلم ان الالفاظ التي تتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت
الكلم فقولك ضاد اسم يسمى به ضه من ضرب اذا تهجيته وكذلك سائر الاسماء لقولك ربه ثم **قال** بعد هذا
سطور بهذه العبارة ثم اني عثرت من جانب الخليل على نص في ذلك قال سيبويه قال الخليل يوما
وسأل اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول باء كاف
فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف فجعل ان الالف والباء اسمان موضوعان مدلولهما ابه والمهمل انما هو
المدلول لا الاسم واما الرابع وهو ما يكون مدلوله لفظا مركبا دالا فكالخبر فانه لفظ موضوع لمثل زيد قائم وهو لفظ
مركب دال واما الخامس وهو ما يكون مدلوله لفظا مركبا غير دال فكالهذيان فانه لفظ موضوع الفاظ غير
مفيدة اما بذواتها واما بنسبها **قال** والمركب صيغ للافهام فان افاد بالذات طلبا الى اخره
اقول واما اللفظ المركب اعني التام فالحاجة اليه كما تقدم للافهام واليه اشار بقوله صيغ للافهام
فالقول المفهم ان افاد بالذات اي بالوضع طلبا فاما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء وهو الاستفهام او طلب
تحصيله لوجوده وحينئذ ان كان الطلب مع الاستعلاء فهو امر وان كان مع التساوي فهو التماس

وان كان

وان كان مع التسافل سؤال وكذا القول في طلب الامتناع وفي اشتراط الاستعلاء في الامر نظر لانه يناقض ما ذكره في
باب الامر كما سيجيء وان لم يفد القول المفهم بالذات طلبا فان احتمل التصديق والتكذيب بالوضع فهو خبر وان لم
يحتملهما بحسب الوضع وهو المراد بقوله وغيره فتنبيه ويندرج في التنبيه امور اربعة الترجي والتمني و
القسم والنداء والاستقراء بالحصر العقلي والفرق بين الترجي والتمني هو ان الترجي يكون في الامور الممكنة واما
التمني فهو ما يكون في الامور الممتنعة ايضا كتمني الطيران الى السماء **قال** الفصل الثالث في الاشتقاق
الى اخره **اقول** الفصل الثالث من هذا الباب في بيان ماهية الاشتقاق وبيان احكامه قال
الميداني الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وعبر عنه المصنف
بما يدل عليه وزيادة وهذا التعريف عام يشمل الصحيح وغيره من الالفاظ الموافقة لالفاظ اخر تشاركها في الحروف
والمعاني الاصلية بقوله رد لفظ الى اخر يخرج بوجوب المغايرة بين المشتق والمشتق منه وهو كالجنس والباقي
كالفصل وقوله لموافقة احتراز عما لا يوافقه اصلا وقوله في حروفه احتراز عما لم يوافقه فيها بل في المعنى كمنع وحبس
فلا يقال ان احدهما مشتق من الاخر وقيد الحروف بالاصلية ليعرف انه لو وافقه في غيرها لا يجب كدخل فانه مشتق
من الدخول مع انه غير موافق لمصدره في الواو التي هي زائدة وقوله ومناسبته في المعنى احتراز عن الموافق لفظا
دون المعنى فلا يكون ضرب بمعنى دق مشتقا من الضرب بمعنى الذهاب وفيه اشعار بتغاير المعنيين اذ الشيء
لا يناسب نفسه وحينئذ لا يرد المعدول قوله ولا بد من تغيير ما في اللفظ ليدخل فيه نحو فلك جمعا فانه تغاير
للمفرد لان الضمة التي في مفرده ضمة قفل والتي في الجمع ضمة اسد والتغيير المعتبر عند الادباء اما بالزيادة او
بالنقصان وكل منهما اما في الحروف او في الحركة فقيامه اربعة اوجه ثم نقول كل مشتق اما ان يقع فيه وجه
واحد منها او اثنان او ثلثة او جميعها اما القسم الاول وهو ان يقع فيه وجه واحد من التغيير فانواعه اربعة
لان ذلك اما ان يكون بزيادة حرف نحو كاذب فانه مشتق من الكذب زيد فيه الالف او بزيادة حركة
نحو نصر فانه مشتق من النصر زيد فيه حركة وهي فتحة الصاد او بنقصان حرف نحو خف فانه مشتق من الخوف
نقص منه حرف وهو الواو او بنقصان حركة نحو الضرب فانه مشتق من ضرب على مذهب الكوفيين
وقد نقصت منه حركة وهي فتحة الراء واشار الى هذه الانواع الاربعة بقوله بزيادة او نقصان حرف
او حركة واما القسم الثاني وهو ان يقع فيه من وجوه التغيير اثنان فانواعه ستة لان الواحد من الاربعة
اذا انتسب الى الثلثة الباقية بلا تكرير يحصل ستة وحينئذ فالتغيير اما ان يكون بزيادة حرف وحركة
نحو ضارب فانه مشتق من الضرب زيد فيه حرف وهو الالف وزيدت فيه حركة وهي كسرة
الراء او بنقصان حرف وحركة نحو غلا فانه مشتق من الغليان نقص منه الحرف وهو الالف والنون
ونقص منه حركة وهي حركة الياء والى هذين النوعين اشار بقوله او كليهما او بزيادة حرف ونقصان
حرف نحو مسلمات فانه مشتق من مسلمة زيد فيه الحرف وهو الالف وتاء الجمع ونقصت منه حرف وهو

تا الوحدة او بزيادة حركة ونقصان حركة نحو حذِر فانه مشتق من الحذر زيدت فيه حركة وهي كسرة
الذال ونقصت منه حركة وهي فتحة الذال والى هذين النوعين اشار بقوله او بزيادة احدهما ونقصانه
او بزيادة الحرف ونقصان الحركة نحو عادّ اسم فاعل من العدّ فانه مشتق من العدد زيد فيه حرف وهو الالف ونقصت
منه حركة وهي فتحة الدال الاولى او بزيادة الحركة ونقصان الحرف نحو نبت فانه مشتق من النبات زيدت فيه
حركة وهي فتحة التا ونقص منه حرف وهو الالف والى هذين النوعين اشار بقوله او نقصان الاخر واما
القسم الثالث وهو ان يقع فيه من وجوه التغيير ثلثة فانواعه اربعة لان في كل نوع نقص واحد من
بسايط التغيير وحينئذ اما ان يكون بزيادة حرف وحركة ونقصان حركة نحو اضرب فانه مشتق من
الضرب زيد فيه حرف وهو همزة الوصل وزيدت فيه حركة وهي كسرة الرا ونقصت منه حركة وهي فتحة
الضاد او بزيادة الحركة وزيادة الحرف ونقصان الحرف نحو خاف فانه مشتق من الخوف وزيدت فيه حركة
وهي فتحة الفا وزيد فيه حرف وهو الالف ونقص منه حرف وهو الواو او بنقصان الحرف مع زيادة
الحركة ونقصان الحركة نحو عِدْ فانه مشتق من الوعد نقص منه حرف وهو الواو ونقصت حركة وهي فتحة العين
وزيدت فيه حركة وهي كسرة العين او بنقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصان حرف نحو كالٍّ اسم فاعل
من الكلال فانه مشتق منه نقصت منه حركة اللام الاولى ونقص منه حرف وهو الالف بعد اللام الاولى
وزيد فيه حرف وهو الالف قبل اللام الاولى والى هذه الانواع الاربعة اشار بقوله او بزيادته او نقصانه
مع زيادة الاخر ونقصانه واما القسم الرابع وهو ان يقع فيه جميع وجوه التغيير فهو نوع واحد
وذلك ظاهر وحينئذ فالتغيير فيه بزيادة حرف وزيادة حركة ونقصان حرف ونقصان حركة
نحو ارم فانه مشتق من الرمي زيد فيه حرف وهو همزة الوصل وزيدت فيه حركة وهي كسرة الميم
ونقص منه حرف وهو اليا ونقصت منه حركة وهي فتحة الرا والى هذا النوع اشار بقوله او بزيادتهما
ونقصانهما فهذه خمسة عشر قسما تسعة منها مذكورة في المحصول والباقي من زيادة الادبا
قال واحكامه في مسايل المسئلة الاولى اقول لما فرغ من بيان ماهية الاشتقاق و
انواعه شرع في احكامه وهي في مسايل تلك المسئلة الاولى شرط المشتق لصدق صدق اصله اى
المشتق منه خلافا لابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم فانهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه
لانهما ذهبا الى اطلاق لفظ العالم على الله تعالى وانكرا حصول العلم لكنهما يعللان العالمية
بالعلم فينا ان يطلقان العالم علينا ويثبتان العلم لنا واعلم انهما يعللان العالمية بالعلم مطلقا كما
يشهد له كتبهم ويقولان ان العلم في الله تعالى عين ذاته فهما لا يعللان عنه الا العلم الزايد على
ذاته لا العلم مطلقا وحينئذ فتخصيص تعليل عالميتنا بالعلم كما ينبئ عنه لفظ الكتاب بالعلم
وكذا اثبات عالمية الله تعالى مع سلب العلم عنه المحصول وغيره من كتب القوم ايضا بالعلم

فانا

فانهما لا يقولان بسلب علمها عنه تعالى بل يقولان ان علة العالمية هي العلم وهو عين ذات الله تعالى اذا عرفت هذا
فنقول دليلنا على ان المشتق بدون المشتق منه لا يصدق ان الاصل وهو المشتق منه جزء من المشتق
واذا كان كذلك فلا يوجد المشتق بدون المشتق منه لاستحالة وجود الكل بدون وجود الجزء قال
الحنجي ولقايل ان يقول هذا الدليل منقوض بصحة اطلاق اسم الكل على الجزء وجوابه ان اطلاق اسم الكل على
الجزء انما هو بطريق المجاز والكلام في الاطلاق بطريق الحقيقة فلا يرد وايضا اطلاق الكل على الجزء انما يصح
في صورة يوجد فيه الاجزاء والا لم يصح فان اطلاق الانسان على الحيوان الذي لا يكون انسانا لا يجوز قال
المسئلة الثانية شرط كون المشتق حقيقة اقول اختلفوا في ان دوام اصل المشتق اعني بقاء معنى
المشتق منه هل هو شرط لصدق المشتق حقيقة ام لا والجمهور على انه شرط خلافا لابي علي بن سينا
من الحكما ولابي هاشم من المعتزلة وانما قلنا ان بقاء معنى المشتق منه شرط في كون صدق المشتق
حقيقة لانه يصدق نفي المشتق وسلبه عند زوال اصله واذا صدق نفيه وسلبه حينئذ فلا يصدق ايجابه
مثلا يصدق على زيد بعد انقضاء الضرب انه ليس بضارب لانه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال
فيصدق عليه انه ليس بضارب لانه جزء مفهوم الاول واذا صدق عليه انه ليس بضارب حينئذ فلا يصدق
عليه انه ضارب والا يلزم اجتماع النقيضين فان قيل لا نسلم انه اذا صدق انه ليس بضارب لا يصدق
عليه انه ضارب وانما يلزم ان لو كانتا متناقضتين وهو ممنوع فان قولنا زيد ليس بضارب وزيد
ضارب قضيتان مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان كما بين في موضعه فلا يلزم من صدق احديهما
كذب الاخرى قلنا في الجواب عنه لا نسلم انهما مطلقتان بل هما موقتتان بالحال وذلك لان اهل
العرف يرفع احدهما بالاخرى بدليل ان من قال فلان ضارب فمن اراد تكذيبه قال انه ليس
بضارب ولولا انه نقيض للاول لما استعملوه لنقيض الاول والتناقض انما يصح منهما ان لو اتحد الوقت
وهو زمان الحال فان قلت ما ذكرتم معارض بانه يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق
عليه انه ضارب الى آخره بعين ما ذكرتم قلت لا نسلم انه صدق ضارب في الماضي عليه بطريق
الحقيقة بل هو مجاز لان صدق ضارب عليه مجاز وفي الماضي قرينة له والكلام انما هو في الصدق
بطريق الحقيقة قال وعورض بوجوه الاول ان الضارب من له الضرب الى آخره اقول
عورض الدليل الدال على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق المشتق حقيقة بوجوه اربعة الوجه الاول ان
الضارب من له الضرب ووجود الضرب اعم من الضرب في الحال او في الماضي ولذلك صح تقسيمه الى الحال و
الماضي وصدق المنقسم على انواعه بطريق الحقيقة ورد هذا الوجه بان من له الضرب اعم من المستقبل
ايضا بعين ما ذكرتم مع ان اطلاق الضارب على من سيضرب مجاز اتفاقا فلا يلزم من كون مفهوم الضارب
اعم من مفهوم كونه حقيقة فيه وفيه نظر لان الضارب من ثبت له الضرب وهو ليس باعم من سيضرب

الوجه الثاني ان النحاة منعوا عمل النعت الماضي وقالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل فعله وهذا يدل
على صحة اطلاق اسم الفاعل على الموصوف بالمصدر في الزمان الماضي ولا صارف في الاطلاق الحقيقة ونوقض هذا
الوجه بان النحاة اعملوا النعت المستقبل وقالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى المستقبل يعمل ذلك وهذا ايضا
يدل على صحة اطلاقه على ما ستصف بالمصدر في الزمان المستقبل ويكون حقيقة في المستقبل بعين ما ذكرتم
كليهما مجاز فيهما فا الوجه الثالث ان دوام الاصل لو شرط في صدق المشتق حقيقة لم يكن المتكلم ونحوه
من المشتقات من المصادر السيالة كالمخبر حقيقة في معانيها لامتناع بقاء الكلام اذ هو اسم لمجموع حروف متوالية
لا توجد دفعة لكن اطلاق المتكلم على من بصدد عن الكلام حال صدوره عنه حقيقة اتفاقا لامتناع سلبه
عنه حينئذ وهو من امارات الحقيقة واجيب عن هذا الوجه بان من المصادر ما يمكن اجتماع اجزائه
كالمصادر الغير السيالة ومنها ما لا يمكن اجتماع اجزائه كالمصادر السيالة فالشرط في صدق المشتق من الاولى
بقاء تمام الاصل وفي صدق المشتق من الثانية وجود آخر جزء منه فانه لما تعذر فيه اجتماع اجزائه
اكتفى باخر جزء منه لان اللغة لم تبن على المشاحة في مثل هذه المصادر ويدل لصحة اطلاق الحال على
زمانه حقيقة مع ان الموجود منه ليس الا جزء واحد وفيه نظر واذا لم كذلك فالملازمة حينئذ
يكون ممنوعة الوجه الرابع ان المؤمن يطلق على الشخص حقيقة حال خلوه عن مفهوم الايمان
باعتبار ايمانه السابق كالنائم فان المؤمن يطلق عليه حقيقة مع انه خال عن الايمان لان الايمان
اما التصديق او العمل والاقرار او مجموعها وهو خال عن مجموع ذلك واجيب عن هذا الوجه
بان اطلاق المؤمن على النائم باعتبار السابق مجاز والكلام في الاطلاق بطريق الحقيقة وانما قلنا انه
مجاز اذ لو جاز اطلاق المؤمن على النائم حقيقة لايمانه السابق لجاز اطلاق الكافر على اكابر الصحابة حقيقة
لكفرهم السابق لكنه غير جائز اجماعا وفيه نظر لانه ربما جاز الاطلاق عليهم لغة الا ان الشرع منع عن ذلك
لوجوب تعظيمهم فيه قال المسألة الخامسة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره الى اخره
اقول اعلم ان المعنى القائم بمحل ان لم يكن له اسم مخصوص كانواع الروائح فلا يشتق من ذلك المعنى اسم
لذلك المحل ومن ها هنا وان كان لذلك المعنى اسم فيجب ان يشتق لمحله منه اسم خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى
انه تعالى يخلق الكلام في جسم مع انه لا يشتق لذلك الجسم اسم المتكلم من ذلك الكلام ويشتق له تعالى منه اسم المتكلم
وانما حملهم على ذلك ذهابهم الى ان كلام الله تعالى عبارة عن اللفظي دون النفسي وكون اللفظي حادثا لامتنع
قيامه بذاته تعالى بل يجب قيامه بغيره فلزمهم القول بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام في
الغير اذا عرفت هذا فنقول عبر المصنف عن هذا البحث بقوله اسم الفاعل لا يشتق لشيء
والفعل قائم بغيره اي لا يقال لزيد عادل والعدل قائم بعمرو واحتج عليه بالاستقراء
استقرينا كلام العرب فما وجدنا اسم فاعل صادقا على شيء والفعل قائم بغير ذلك الشيء وقالت

المعتزلة انه تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم فيكون متكلما بكلام قائم بغيره وشبهوا هذه المسألة بمسألة اخرى
وقالوا ان الخالق يطلق على الله تعالى وهو اسم مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق والمخلوق
غير قائم بذات الله تعالى والا لكان ذاته محلا للحوادث فكما جاز ان يقال له الخالق باعتبار الخلق
مع ان الخلق لم يقم بذاته جاز ان يقال انه تعالى متكلم باعتبار الكلام وان لم يقم الكلام بذاته وفي
هذا البحث كلام اما اولا فلان هذا الجواب بعينه يصلح لدعوى في هذه المسألة بان يدعى ويقال
لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل غير قائم به لما سبق هذا الجواب وذلك لان الخلق اذا كان
عين المخلوق لم يكن قائما فيعتبره اذ هو عين الغير حينئذ يلزم منه ان لا يكون قائما فيصح
ان يدعي هكذا فيلزم منه واما ثانيا فلان المتكلم عندهم لفظ مشترك بين من سلط به الكلام مباشرة
وبين من يوجد الكلام في الغير وانما اطلقوا المتكلم على الله تعالى بالمعنى الثاني وحينئذ فالفعل وهو
ايجاد الكلام قائم بما اشتق له اسم الفاعل وهو الله تعالى فلنا في الجواب عن الاستدلال
المعتزلة ان الخلق هو التاثير فلا يكون نفس المخلوق لان التاثير نسبة بين الخالق والمخلوق
ويمتنع ان يكون النسبة نفس احد المنتسبين قالوا ليس الخلق نفس التاثير لانه لو كان هو التاثير
والتاثير نسبة كما زعمتم فان كان قديما يلزم قدم العالم لان قدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين وان
كان حادثا فيكون مخلوقا فيكون محتاجا الى خلق اخر ويتسلسل الكلام اليه ويتسلسل لكن قدم العالم والتسلسل
باطلان فلا يكون الخلق هو التاثير قلنا في الجواب انا نختار ان التاثير حادث قولهم فيكون محتاجا
الى خلق اخر ويتسلسل قلنا لا نسلم فان التاثير لكونه نسبة من الامور العدمية لما بين في كتبنا الكلامية
فلا يحتاج الى تاثير اخر فلا يلزم التسلسل قال الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الالفاظ
الى اخره اقول الترادف عبارة عن توالي الالفاظ المفردة الدالة كل واحد منها بانفراده على شيء
واحد باعتبار واحد فقوله توالي الالفاظ كالجنس لانه يشمل الترادف وغيره وما بقي كالفصل
لانه يميز الترادف عن غيره وقيد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الاسم وحده اذ الحد مركب ووصف
الالفاظ المفردة بالدالة احترازا عن توالي الالفاظ المهملة كما يقال متواليا بعد رهم ... وقوله على
شيء واحد احترازا عن الالفاظ المتباينة تواصلت معانيها او تفاصلت وقوله باعتبار واحد احترازا
عن الحقيقة والمجاز كالاسد والشجاع اذا اطلق على شخص واحد فان اطلاق الاسد عليه باعتبار المجاز
واطلاق الشجاع عليه باعتبار الحقيقة وهو مجاز اذا دلا على شيء باعتبارين كما يقال للشجاع
الحسن الوجه اسد وبدر فهذان الاعتباران فلم يكونا مترادفين وهذا اولى مما زعم الامام وشيعته
الشارحين من ان المتواصلة المعاني من المتباينة خرجت بقوله باعتبار واحد فانهم لما سلموا
ان السيف والصارم او الناطق والفصيح من الالفاظ المتباينة فلا بد وان يكون مدلول احدهما

غير مدلول الآخر فلا يكونان دالين على شيء واحد مثال الالفاظ المترادفة الانسان والبشر فانهما لفظان
مفردان دالان على شيء واحد وهو مسمى الانسان باعتبار واحد لكون كل منهما حقيقة فيه ولقائل ان يقول المراد
باللفظ المفرد ان كان ما يقابل المركب الخبري فلا يجوز الاحتراز بقيد الالفاظ بالمفردة عن
الاسم وحده لان الحد مفرد ايضا بهذا المعنى وان كان ما يقابل المركب مطلقا اعم من ان يكون خبريا او
تقييديا فلا حاجة في اخراج التاكيد عن حد الترادف الى قوله الدالة على شيء واحد لخروجه عنه حينئذ
بقوله المفردة لان نفسه تاكيد ومركب بهذا المعنى لكونها مضافة الى الضمير ولقائل ان يقول ان تاكيد
الجملة والتاكيد اللفظي للمفرد كل منهما يخرج بهذا القيد دون قيد الافراد فلعله قصد اخراجهما **قال**
الفاضل المراغي ولا بعد ان يقال لا حاجة الى القيد الاول لان الحد والمحدود خرجا بالثالث لتغاير
مدلوليهما **واقول** وانما قيد بالاول ليخرج مثل قولهم قعدت جلوسا وجلست قعودا فان
هذين القولين لفظان يدلان على مدلول واحد باعتبار واحد مع انهما ليسا مترادفين لان الترادف
مخصوص بالالفاظ المفردة كما مر في تقسيم الالفاظ ولما اعتبر في تعريف الترادف كون مدلولي اللفظين
واحدا علم ان الترادف غير تاكيد لان التاكيد يقوي دلالة اللفظ الاول فيكون مدلوله تقوية مدلول
اللفظ الاول ويكون غير مدلول اللفظ الاول ولما اعتبر ايضا كون كل من اللفظين مفيدا بانفراده علم
ان التابع غير مرادف للمتبوع لانه لا يفيد بنفسه **قال** الخنجي وفي خروج التوكيد و
التبعية عن هذا الحد نظر لان التاكيد وان دل على التقوية الا انه في دلالته على شيء واحد باعتبار واحد والتبعية
وان جعلت التابع مشروطا في دلالته على المتبوع بتقدم المتبوع فهو دال عليه بعد حصول الشرط
واقول لما سلم ان التاكيد يدل على التقوية والاسم الاول لا يدل عليها فقد سلم اختلاف المدلولين
وايضا يمكن ان يقال ان تاكيد الجملة يدل على ما يدل عليه الجملة واما التابع فلما كان بانفراده غير دال فلا يكون
مرادفا للاول لان شرط الترادف دلالة كل من المترادفين بانفراده كما مر **قال** واحكامه
في مسائل الاولى في سببه المترادف الى آخره **اقول** رتب احكام الترادف في مسائل المسألة الاولى
في سبب وقوع الترادف في الالفاظ للترادف سببان احدهما الاكثر وهو ان يقع المترادفان من
واضعين بان يضع احدى القبيلتين احد الاسمين لمسمى ويضع القبيلة الاخرى اسما آخر لذلك المسمى
ابتداء ثم يشتهر الوضعان ويلتبس تقدم احدهما على الآخر وثانيهما الاقل وهو ان يقع من واضع واحد بان
يضع شخص واحد كلا الاسمين لمسمى واحد لفائدة احديها تكثير وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا
من تادية المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى والثانية التوسع في مجال البديع نظما و
نثرا لرعاية طرق الفصاحة وموضع ما قرره الاستاد في شرحه للمفتاح عبارة عن معرفة ما به
يحترز عن الخطاء في طرق الفصاحة وطرق تحسين الكلام بابداع ما يورث القبول من وجوه التحسين

ومن

ومن جملتها المحسنات اللفظية كالتجنيس والمطابقة ورعاية السجع والقافية فربما يصلح احد المترادفين
لرعاية التجنيس بينه وبين لفظ آخر دون الآخر كالبشر مع البشر دون الانسان وكذا الكلام في البواقي
قال الثانية انه خلاف الاصل لانه تعريف المعرف الى آخره **اقول** المسألة الثانية في ان
الترادف خلاف الاصل وذكر له وجهين الوجه الاول ان الترادف تعريف المعرف لان اللفظ وضع لتعريف المعنى
بوضع اللفظ الاول فوضع اللفظ الثاني له تعريف للمعرف وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان اللفظ
علامة للمعنى وحينئذ يكون اللفظ الثاني علامة له وجاز ان يكون لشيء واحد علامات كثيرة الثاني ان الترادف
يحوج المخاطبين الى حفظ جميع الالفاظ المترادفة لانه عند عدم حفظ الجميع يحتمل احتمال ان يكون
الاسم المعلوم لاحد المخاطبين غير الاسم المعلوم للآخر فيختل التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر
واذا كان كذلك فيحتاج كل واحد منهما الى حفظ جميع تلك الالفاظ حذرا عن هذا المحذور فيزداد المشقة
والاصل عدمها **قال** اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ
اقول المسألة الثالثة في انه هل يصح اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر ام لا واختار
المصنف ان اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اي يجوز استعمال كل واحد من المترادفين بمقام الآخر
بشرط ان يكونا من لغة واحدة اما جواز القيام فلان صحة التركيب متعلق بالمعنى لا يتعلق باللفظ لان
الغرض من تركيب الالفاظ تادية المعنى المركب كما مر وهي لا تختلف بقيام احد المترادفين مقام الآ
خر لان كلا من المترادفين يفيد عين ما افاده الآخر واما اشتراط كونهما من لغة واحدة فلانهما لو كانا من
لغتين يلزم ضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل واحد من اللغتين وهو غير جائز **قال** الرابعة
التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان الى آخره **اقول** هذه المسألة الرابعة وهي ليست من
احكام الترادف الا بتمحل بعيد وذكرها ههنا لانه ربما ظن على ما اشار اليه في اول الفصل ان التوكيد
من المترادف لقربه منه لتوهم ان من التاكيد ما يدل على ما دل عليه اللفظ الاول فاراد ان يبين
ماهيته ههنا بعد الفراغ عن بيان الترادف واحكامه ليزول ذلك الظن بالكلية فنقول **قال**
الامام في المحصول التاكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وهذا التعريف تعريف
التاكيد اللفظي **وقال** المصنف التاكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان اي بلفظ آخر سواء
كان المؤكد بعد المؤكد كالمؤكد اللفظي للمفرد او قبله كالمؤكد المعنوي للجملة وهذا تعريف لايراد المؤكد
لا لنفسه **قال** الفاضل المراغي ما في قوله ما ذكر موصولة اي ذكر وهو اشعار بوجوب تقدم
المؤكد لان ذكر فعل ماض وهو منقوض بمؤكد جملة كان واخواتها فان متقدم على الجمل كما صرح به الامام
في المحصول حيث قال وقد يكون داخلا على الجمل متقدما عليها كصيغة ان وما يجري مجراها فعلم بان
المراد بلفظ ثان هو اللفظ المغاير للاول اما بالشخص او بالنوع الا ان يكون ثانيا للاول حتى يجب ان يكون

بعده اذا عرفت هذا فتقول الشي اما ان يوكد بنفسه ويسمى التاكيد اللفظي كقوله عليه السلام والله لاغزون
قريشا ثلثا او يوكد بغيره ويسمى التوكيد المعنوي وحينئذ اما ان يكون تاكيد المفرد ومن المقابل للجملة
سواء كان تاكيدا للواحد مذكرا كان او مونثا كلفظ النفس والعين او تاكيدا للمثنى المذكر او المونث كلفظ
كلا وكلتا او تاكيدا للجمع كلفظ كل واجمعين واخواته مثل اكتعين وابتعين وابصعين واما ان يكون
تاكيد الجملة كلفظ ان واخواتها واعلم ان الملاحدة الطاعنين في القران انكروا استعمال التاكيد فا
لنزاع معهم اما ان يقع في الجواز او في الوقوع اما جوازه عقلا فلانه لا يبعد شدة اهتمام قايل بكلام فيوكده
واما وقوعه في اللغات فمعلوم بالاستقراء **قال** الفصل الخامس في الاشتراك وفيه مسايل
الى اخره **اقول** الفصل الخامس في مباحث الاشتراك قال الامام في المحصول المشترك هو اللفظة
الموضوعة لمعنيين مختلفين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فقولنا الموضوعة لمعنيين مختلفين
احترزنا به عن الاسماء المفردة ولعله اراد بها الالفاظ الخاصة وقولنا وضعا اولا احترزنا به عما يدل
على الشي بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ المتواطي فانه يتناول
الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم انه لا حاجة
الى قوله من حيث هما كذلك لان اللفظ المتواطي كالحيوان مثلا لم يوضع للانسان وللفرس بل وضع لمعنى
مشترك بينهما فلم يكن موضوعا لمختلفين حتى يجب ان يحترز عنه وقال الخنجي المشترك لفظ
علق على معنيين فصاعدا لا بالنسبة اليه وهو منقوض باللفظ المفرد الذي له مجازان متساويان
وباللفظ المتواطي اللهم الا ان يريد بعلق علق على معنيين وضعا لما يحد ولا يرد النقضان واما المصنف
فلم يفسره ههنا لما علم تعريفه من تقسيم الالفاظ فان قلت وجب عليه حينئذ ترك تفسير
الترادف لانه علم ايضا من التقسيم المذكور قلت انما فسره بعد التقسيم ليعرق بينه وبين
التاكيد والتابع كما مر وفي هذا الفصل مسايل المسالة الاولى في امكانه والمذاهب فيه ثلثة لان اللفظ
المشترك اما ان يجب وقوعه او يستحيل وقوعه او يمكن وقوعه وكل من هذه الثلثة مذهب لقوم والمختار
عند المصنف الامكان وابطل ادلة الوجوب وادلة الاستحالة اولا ثم اثبته اخرا اذا عرفت هذا
فنقول اوجب الاشتراك قوم لوجهين الوجه الاول ان المعاني غير متناهية لان الاعداد احد انواعها
وهي غير متناهية والالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه
وحينئذ فاذا وزع الالفاظ المتناهية على المعاني الغير المتناهية لزم الاشتراك ضرورة ورد هذا الوجه
بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان الالفاظ متناهية قوله لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي
متناه قلنا لا نسلم لجواز تكرار الحروف مرارا غير متناهية ولا نسلم ان المعاني غير متناهية لا بد له من
دليل ولئن سلمنا ان الالفاظ متناهية وان المعاني غير متناهية لكن لا يلزم وجوب الاشتراك

فان المعاني المقصودة اعني المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها متناهية لكونها متصورة واذا كانت متناهية
فلا يلزم من توزيع الالفاظ عليها وجوب الاشتراك واستدل الخنجي على ان المعاني متناهية بان المعاني
لها كثرة في نفسها وكل كثرة فلها النصف وكل ماله النصف فهو متناه وهو كلام باطل لان المراد بالكثرة
ان كانت المتناهية فلا نسلم ان المعاني لها كثرة متناهية بل لها كثرة غير متناهية وان كانت اعم من
المتناهية وغيرها فلا نسلم ان لكل كثرة نصفا اذ النصف انما يكون للكثرة المتناهية الوجه الثاني ان الوجود
يطلق على الواجب وعلى الممكن بطريق الحقيقة اذ لو كان مجازا فيهما او في احدهما لصح نفيه عنه لانه من خواص
المجاز ووجود كل شي عين ماهيته لما ثبت في علم الكلام واذا كان كذلك يكون وجود كل شي مخالفا لوجود
الاخر كالماهيات فيكون الوجود مقولا عليها بالاشتراك اللفظي ورد هذا الوجه بان مفهوم الوجود
زايد على الماهية مشترك بين الموجودات كما ثبت في علم الكلام وحينئذ يكون الاشتراك معنويا لا لفظيا
وان سلم ان الاشتراك لفظي وان وجود كل شي عين ماهيته لكن لا يلزم منه الا وقوع الاشتراك لا وجوب
وقوعه الذي هو مدعاكم لان وقوع الشي لا يستلزم وجوب وقوعه فان قلت يجب ان
الوجود من الالفاظ العامة التي يجب وقوعها في اللغات للاحتياج الى التعبير عنها وقد تقرر ان الوجود
عين الماهية فوجب الاشتراك قلت لا نسلم وجوب وقوع الالفاظ العامة في اللغات سلمناه لكن
لا نسلم ضرورة كون معناه عين الماهية حتى يجب الاشتراك **قال** واستحالة الاخرون الى اخره
اقول استحال وقوع المشترك قوم اخرون واستدلوا عليه بان الاشتراك لا يفهم الغرض
من التخاطب وهو مقصود المتكلم لان دلالة المشترك بالنسبة الى معنييه متساوية فلو فهم منه الغرض يلزم
الترجيح بلا مرجح وانه باطل واذا لم يفهم الغرض فيكون وقوعه مفسدة لما سيجي في البحث الثاني
من هذا الفصل وما يكون مفسدة وجب ان لا يكون ونقض هذا الدليل باسماء الاجناس وتقريره
ان يقال لو اوجب عدم افهام الغرض من اللفظ عدم وقوعه وجب عدم وقوع اسماء الاجناس
لكونها لا تدل على خصوصيات مسمياتها اتفاقا والتالي باطل لانها واقعة فبطل دليلكم والتحقيق في هذا ان الغرض
من اطلاق اللفظ قد يكون فايده اجمالية وقد يكون فايده مفصلة والالفاظ المشتركة واسماء الاجناس وان
لم تفد الفوايد المفصلة لكنها تفيد الفوايد الاجمالية فلذلك وقعت **قال** والمختار امكانه لجواز
ان يقع الى اخره **اقول** لما ابطل ادلة الوجوب والاستحالة ولم يكن ذلك كافيا في امكان الوقوع اذ
لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول اراد ان يبين امكان وقوعه او لا ثم وقوعه في اللغات ثانيا ثم وقوعه
في القران ثالثا فنقول المختار عند المصنف والاكثرين امكان وقوع اللفظ المشترك لجواز
ان يقع من واضعين بان يضع كل واحد من القبيلتين لفظا لمسمى اخر ثم يشتهر الوضعان ولم يشعر احدهما عن
الاخر فيحصل الاشتراك وهذا هو السبب الاكثري له وجاز ان يقع ايضا من واضع واحد بان يضع لفظا

لمعنيين مختلفين لغرض الابهام والتمكن من الكلام بالمجمل حيث يخل التصريح اما بالمسول عنه كما روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار انه من هو رجل يهديني السبيل واما بالمجيب كما اذا استفسر بعض عن شئ نعرفه بحيث لا نعلم مخافة من التصريح ان نحدس الكأس وسر السكوت ان نحدس من الجاهلين فيطلق اللفظ المشترك بينهما فاي معنى يصح فله ان يقول ذا مرادي وهذا من السبب الاقلي والمختار وقوع اللفظ المشترك في اللغات وليس على ما يظن من ان كل لفظ مستعمل في المعنيين فهو اما متواطئ او حقيقة ومجاز كما زعموا ان لفظ العين وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الاسناد لانه في العزة والصفا كتلك الجارحة والى الشمس والماء لان كلا منهما في الصفا والضيا كذلك والدليل على الوقوع حصول تردد الذهن في معنى لفظ المشترك عند اطلاقه كالقرء والجون وغيرهما من الالفاظ المشتركة اذ لم يفهم منه احد المعنيين بعينه ولو كان متواطيا او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر لكان كذلك بل يسبق الى الفهم قدر المشترك او المدلول الحقيقي ووقع لفظ المشترك في القرآن حلافا لبعضهم مثل قوله تعالى ثلثة قروء والقرء مشترك بين الطهر والحيض لما عرفت ومثل قوله تعالى والليل اذا عسعس قال الجوهري هو موضوع لاقبل وادبر فيكون مشتركا بينهما وانما اورد مثالين احدهما للفظ المشترك الذي هو اسم والثاني للفظ المشترك الذي هو فعل **قال** الثانية انه خلاف الاصل والا لم يفهم الى آخره **اقول** المسألة الثانية في ان الاشتراك خلاف الاصل على معنى انه اذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذي هو عدمه فالحمل على عدم الاشتراك اعني الافراد اولى لان احتمال الاشتراك مرجوح بالنسبة الى الافراد لوجوه الاول انه لو تساوى احتمال الاشتراك احتمال الافراد لكانا قاسمين في كل لفظ فلم يفهم من كل لفظ معناه الذي هو مراد المتكلم ما لم يستفسر منه كالحال في المشترك بدون القرينة لكنا نفهم معاني اكثر الالفاظ من غير الاستفسار الثاني لو لم يكن احتمال الاشتراك مرجوحا بالنسبة الى احتمال الافراد لامتنع الاستدلال بالنصوص لاحتمال كون الفاظها مشتركة ومراد الشارع منها غير ما ظهر لنا من معانيها وحينئذ لا يصح التمسك بالنصوص بعد المتنا فضلا عن الظن الثالث ان استقراء الكلمات دل على ان الالفاظ المشتركة اقل من الالفاظ المفردة والعلة تفيد ظن مرجوحيتها واورد الامام في المحصول على هذا الوجه سوالا وهو ان اسلم ان الكلمات المفردة اكثر بل المشتركة اكثر لان الافعال باسرها مشتركة الماضي بين الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب وكذا الحروف لشهادة النحاة وبعض الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك اغلب وهي آية الرجحان واجاب عنه بان الغالب في الالفاظ الاسماء والاشتراك نادر فيها ولما كان مرجع الجواب الى الاستقراء لم يحتج المصنف الى ايراده لانه لم يتمسك في هذا الوجه الا بالاستقراء الرابع الاشتراك يتضمن مفسدة السامع ومفسدة اللافظ اما تضمنه مفسدة السامع فلان السامع للمشترك ربما لم يفهم مراد اللافظ منه ويتعذر عليه الاستكشاف اما لانه يهاب الاستفسار

هن

كالقرء للطهر والحيض او متواصلا فيكون احدهما جزء الاخر كالممكن العام والخاص او لازما له كالشمس للكوكب وضوئه متى
الغير المتضادة ومنعه ابو هاشم والكرخي والبصري والامام لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله مغفرة ومن غيره استغفار

منه او انه يستنكف السوال او لانه يظن انه فهم مراد المتكلم وحينئذ ربما فهم غير مراده ويحكي بما فهم من كلام اللافظ لغيره فيؤدي الى الجهل وهو عظيم ولهذا قيل في المنطق السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك واما تضمنه مفسدة اللافظ فمن وجهين الاول انه الاشتراك يحوجه الى الافراد ايضا لانه اذا تلفظ بالمشترك ولم يفهم السامع مراده منه يحتاج اللافظ بما يدل عليه بطريق الافراد فيقع تلفظه بالمشترك عبثا الثاني ان اللافظ بالمشترك ربما يعتمد على فهم السامع بان يظن انه تنبه لمراده مع انه لم ينتبه له فيضيع غرض اللافظ في البين ويتضرر به كمن قال لعبده اعط الفقير عينا على ظن انه يفهم مراده الذي هو اعطاء الذهب فيضيع غرض السيد ويتضرر به واذا كان الاشتراك متضمنا لهذه المفسدة مع كونه قليل الوجود مرجوحا **قال** الثالثة مفهوما المشترك اما ان يتباينا الى آخره **اقول** المسألة الثالثة في اقسام اللفظ المشترك باعتبار مفهوماته فنقول مفهوما المشترك اما ان يتباينا كالطهر والحيض المسمين بالقرء وهو سواء ملاصقا اي يكون بينهما تعلق وحينئذ اما ان يكون احدهما جزءا من الآخر كالممكن الموضوع للممكن العام والممكن الخاص والعام جزء من الخاص او لازما له كالشمس الموضوع للكوكب النهاري ولضوئه اللازم له وفيه نظر لان قول المصنف او متواصلا فيكون احدهما جزء الآخر او لازما له يشعر بحصر الاقسام في المثل المذكورة مع ان الاقسام بحسب العقل غير منحصرة فيما ذكره لجواز ان يكون احدهما متعلقا بالآخر ولا يكون احدهما جزء الآخر ولا لازما له بل يكون صفة له كما اذا سمي شخص اسود اللون بالاسود فيقول الاسود عليه من حيث انه لقب وعلى اللون بالاشتراك اللفظي **قال** الرابعة جوز الشافعي رضي الله عنه والقاضيان وابو علي المشترك في جميع مفهوماته الى آخره **اقول** المسألة الرابعة في انه هل يجوز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ام لا وتحرير هذا البحث من المهمات فنقول اعلم ان معاني اللفظ المشترك اما ان تكون متضادة او لا فان كانت متضادة فاما ان لا يمكن الجمع بينها في الاطلاق واحد كما اذا تعلقت بشيء واحد لا يتصور تعلقها به معا كما يقال اقرأت هند وقت كذا وهذا المحال جوازه فلا يجوز اعمال فيها على سبيل الجمع لامتناعه او يمكن كما اذا تعلقت بشيء واحد يتصور تعلقها به في حالة الاطلاق واحد كما يقال ان الجون او تعلق بامور على سبيل التوزيع كما يقال القرأت الهندان فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة وان لم تكن متضادة فاما ان يمكن ان يكون متعلقه شيء واحد سواء كان ذلك التعلق تعلق الفاعل والمفعول او غيرهما كما يقال يحب زيدا الحسن ويراد به جميع معانيه فلا يصح عقلا اعماله فيها ويجب لغة عند الشافعي رضي الله عنه عند عدم قرينة مخصصة له باحد معانيه وان لم يمكن فاختلف العلماء في جواز استعماله فيها فان ارادوا به انه هل يجوز ان يستعمل لفظ مشترك ويراد به باطلاق واحد كل واحد من معانيه متعلقا لكل فرد منها شيء يتصور منه تعلق ذلك المعنى به غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الآخر كذا كلام لا فالظاهر جوازه

وكان المستدل بالاية اراد بهذا المعنى وان اراد به انه هل يجوز استعمال اللفظ المشترك مريدا به جميع
معانيه مطلقا المجموع من حيث هو بل كل واحد من المذكورين منه سواء تصور تعلقه بكل المذكور اولا
فالظاهر عدم جوازه وكان المانع انما منع هذا اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل المتن وشرحه فنقول
جوز الشافعي رضي الله عنه والقاضي ابو بكر من الاشاعرة والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وابو علي الجبائي
اعمال اللفظ المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة معا على طريق الحقيقة وهو المختار عند المصنف
ومنع استعماله على هذا الوجه ابو هاشم الجبائي والكرخي وابو الحسين البصري والامام ثم المانعون اختلفوا فيما
بينهم فمنهم من منعه لامتناع القصد اليها في حالة واحدة واستعملنا ان امتنع القصد انما يكون ان لو تعلق المجموع
من حيث هو الى ولعل لا يتصور صدوره منه اما اذا كان على الوجه الذي ذكرنا فمكانه فلا ومنع ومنهم من
منعه لان اللفظ لم يوضع للجميع فهولاء يجوزون الاطلاق بطريق المجاز دون الحقيقة واليه ذهب الاكثر هم
المتأخرين وهذه الدعوى ايضا انما يصح ان لو اريد بالجميع الكل المجموعي لا الكل الافرادي لناعلى مذهب
المختار وهو جواز استعمال المشترك في جميع معانيه الغير المتضادة وقوع استعمال اللفظ المشترك في جميع
معانيه في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وذلك لان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة
والاستغفار وهما معنيان مختلفان والمراد بهذه الآية كلا معنييه اذ المغفرة من الله تعالى الا المغفرة ومن
الملائكة الا الاستغفار والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير في يصلون متعدد في الحقيقة لان فيه ضميرا
يعود الى الله تعالى وآخر الى الملائكة فيعود الفعل المسند اليهما واذا تعدد الفعل خرج البحث عن محل
النزاع اذ حينئذ لا يكون اعمال لفظ واحد في مفهوميه بل اعمال لفظين في مفهومين وذلك جايز اتفاقا قلنا
في الجواب عنه ان اردت بتعدد الفعل تعدده لفظا فممنوع وان اردت به تعدده تقديرا فمسلم لكن
الملفوظ يكون واحدا مرادا به المعاني المختلفة وذلك عين المدعى والى هذا اشار بقوله قلنا يتعدد معنى
لا لفظا وهو المدعى وكذا وقوع استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه الغير المتضادة معا في قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب يدل على جوازه وانما قلنا بالوقوع فيها لان لفظ
السجود مشترك بين وضع الجبهة على الارض وبين الانقياد وهما معنيان مختلفان والمراد به في الآية
كلا معنييه لان المراد بسجود غير الناس الانقياد لانه المتصور منه وبسجود الناس وضع الجبهة
على الارض لان تخصيص كثير من الناس دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في
السجود بمعنى الانقياد يدل على ان الذي خص به من السجود هو وضع الجبهة فان قيل حرف العطف
بمثابة العامل لكونه مقتضيا للتكرار وحينئذ يكون تقدير الآية الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ويسجد له من في الارض وهكذا يتعدد بكل حرف فعل فيكون الفاظا متعددة مستعملة في معان

محمله وذلك غير ما نحن فيه وزعم الفاضل المراغي ورود هذا السؤال على الوجه الاول ايضا فانه من
ان العامل فيه حرف ان دون يصلون فلا يتعدد بسبب العطف الكلمة ان وحينئذ لا يتوجه قلنا
في جوابه لا نسلم ان حرف العطف بمثابة العامل فان العامل ههنا رافع والحرف لا يرفع وان سلم ان حرف العطف
بمثابة العامل لكن يكون بمثابة هذا العامل بعينه لكون حرف العطف قرينة له وحينئذ يكون لفظا واحدا
مرادا به معاني مختلفة وهو المطلوب والحنفي قرر هذا الجواب على هذا الوجه وهو انا لا نسلم ان
حرف العطف بمثابة العامل لاختلاف النحويين في العامل في التابع على ثلثة مذاهب فمنهم من جعل العامل مطلقا
بمثابة مطلقا ومنهم في البدل والعطف بالحرف ولو سلم كان بمثابة العامل المذكور اولا بعينه
ولو كان بمثابته ههنا احتمل المعنى لافضائه الى ان يكون المراد بالسجود من الدواب والشجر والجبال
وضع الجبهة وهو ظاهر البطلان ثم قال ولقائل ان يقول حينئذ يمتنع حمله على
ذلك العامل بعينه حمل على ما يناسبه حسب ما يقتضيه القرينة كقوله علفتها تبنا وماء باردا
واقول ان هذا التقرير مع انه يخالف لما يقتضيه ظاهر كلام المصنف كما سيظهر انما يتم ان لو كان
المراد بالاستعمال المشترك في جميع معانيه المجموع من حيث هو اما لو حمل على جميع معانيه بحيث
يستعمل في كل واحد من المعاني فلا يتم على الوجه المذكور اذ لا يفضي الى ما ذكره وحينئذ لا يحتاج
الى دفعه الى تقدير المناسب ثم قال وحملنا قول المصنف ولو سلم كان بمثابته
بعينه على الوجه المذكور وان كان ظاهره ابيا عن ذلك لانه لو اجري على ظاهره لكان العامل المذكور
مقدرا بعينه كما اشار اليه وحينئذ ان كان المراد جميع المعاني لم يتوجه الامتناع نسبة الجميع الى كل
واحد من الفاعلين وكذا ان كان احدهما بعينه لان المعنى المعين المنسوب الى الاول و
الثاني امتنع ان ينسب الى الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وان كان
المراد بكل مقدر معنى يغاير للآخر لم يكن الجواب جوابا لانه ان كان مغايرا له في المعنى لم يكن
بمثابته بعينه ولانه لا ينتج المطلوب لانه اذا كان الواو بمثابة العامل لم يكن استعمال اللفظ الواحد
في اكثر من مفهوم واحد في حالة واحدة واقول يختار ان يكون المراد احدهما بعينه قوله
لان المعنى المعين المنسوب الى الاول والثاني امتنع ان ينسب الى الشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب قلت لا نسلم فان المعنى المعين المنسوب الى الاول والثاني هو الانقياد
وجاز انتسابه الى المذكورات بعدهما فان قلت المراد من في السموات الملائكة ومن
في الارض الناس لانهم من ذوي العقول لهم وحينئذ فالمعنى المعين المنسوب اليهما وضع
الجبهة قلت لا نسلم ما ذكرتم لان المراد بمن في الارض لو كان هو الناس لتكرر قوله وكثير من
الناس بل اعم من ذلك وحينئذ لا يتصور منه الا الانقياد بل لو قال لو كان المراد احد المعنيين

بعينه لم يكن محل النزاع لانه حينئذ يكون اطلاقا للمشترك وارادة لاحد معنييه على التعيين وهو جائز اتفاقا
لكان اصوب او يحتاج الى ان المراد بكل مفرد معنى يغاير الاخر قوله لم يكن الجواب جوابا قلنا لا نسلم
قوله لانه اذا كان مغايرا للمعنيين لم يكن مما نحن فيه قلنا لا نسلم ان ارادة المعنيين من لفظ تقتضي
تعدده وعلى النزاع وقع الامر ومن هذا علم ضعف قوله ان الواو اذا كان مما نحن فيه لم يكن استعمالا للفظ
الواحد في اكثر من مفهوم لان ذلك اعادة للسؤال بعبارة اخرى وقد اجبنا عنه فان قيل يحتمل
وضع لفظ الصلوة والسجود في كلا الاثنين لمجموع معنيين لا لمتباينهما كما وضع لكل واحد من معنييه لا لمتباينهما
فيكون اعمال كل منهما في كلا مفهوميه اعمالا للفظ المشترك في بعض معانيه لا في كله قلنا الجواب
عنه لو كان كذلك فيكون مجموع مفهومي الصلوة مسندا الى كل واحد من الله تعالى ومن الملائكة ومجموع مفهومي
السجود مسندا الى الكل واحدهما موجود في الاية وهو باطل واعلم ان التمسك في الاية في صدد
المسئلة يقتضي ان يكون المنازع فيه انه هل يجوز ان يراد بالمشترك على سبيل الجمع كل واحد
من معانيه حال كونها مستقلا كل منها الى فاعل على الوجه المذكور في تحرير المسئلة ام لا والسؤال الاخير
يقتضي ان النزاع انما وقع في ان المجموع من حيث هو هل يكون مرادا من اللفظ المشترك ام لا
وحينئذ نقول ان كان المنازع فيه الاطلاق على كل واحد من معانيه على الوجه المذكور فالسؤال
غير متوجه اصلا وان كان المنازع الاطلاق على المجموع من حيث هو مجموع فالتمسك في ذلك بالاية
ضائع لانها تدلان على نقيض المطلوب لامتناع اسناد المجموع الى كل واحد من المذكورات في كل
واحد من الاثنين كما عرفت **قال** فاحتج المانع بانه ان لم يضع واضع الى اخره **اقول**
احتج المانع من استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه حقيقة بان اللفظ المشترك ان لم يضع
الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه حقيقة وان وضعه له كان استعماله في بعض معانيه دون الجميع وهو غير
ما نحن فيه قلنا في جوابه انا نختار ان اللفظ لم يوضع للمجموع قوله فلا يكون حقيقة فيه قلنا لا نسلم لان
الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع على سبيل الحقيقة وهذا المنع مكابرة فان المجموع مغاير لكل واحد
من المعاني فاذا وضع اللفظ لكل واحد ولم يوضع للمجموع كان استعماله في المجموع استعمالا في غير
ما وضع له فلا يكون حقيقة فيه وذلك ظاهر فلا وجه للمنع **قال** ومن المانعين من جوز في
الجمع والسلب والفرق ضعيف الى اخره **اقول** ومن المانعين من استعمال اللفظ المشترك
في جميع معانيه من جوز ذلك في الجمع كقولك رايت العيون مريدا به جميع المعاني لانه متعدد
لفظا من حيث التقدير لانه في قوة التكرر واذا كان متعددا لفظا من حيث التقدير كانه
استعمل كل واحد من المعاني لفظ براسه وذلك جائز اتفاقا بخلاف المفرد اذ لا تعدد
فيه فاذا استعمل في جميع معانيه لزم من الفساد ما عرفته وكذا جوز الاستعمال في معنى

السلب

السلب

وان كان مفردا لان النكرة في سياق النفي عام والعام كالجمع في التعدد فكما جاز في الجمع جاز في السلب
ايضا وكلا الفرقين ضعيفان اما الفرق بين الجمع والمفرد فلان قول القائل اعتدي باقراء معناه
اعتدي بقرء وقرء وقرء فكما لا يصح ان يراد بالمفرد كلا مفهوميه فكذا لا يصح بلفظ الجمع لانه لا يفيد الا عين
ما افاده الافراد بناء على ان ايجاد الجمع يجب ان يكون من جنس واحد واما الفرق بين المفرد في جانب
السلب وبينه في جانب الاثبات فلان النفي لا يفيد الا رفع مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب
الاثبات الا امرا واحدا فكذا في جانب النفي هكذا قاله الامام وفي كلا جوابيه نظر اما الاول فلانه
لما سلم ان الجمع بمنزلة الالفاظ المتعدده فكما جاز اطلاق الالفاظ المتعدده بازاء المعاني المتعدده
فكذا يجوز اطلاق الجمع عليها اللهم الا ان يقال ان الجمع بمنزلة الفاظ متعدده تكون من جنس
واحد فاذا اختلف معانيها لم يكن من جنس واحد واما الثاني فلانه لما كان الاثبات صدق النفي ضرورة الا ترى
ان الحكم الايجابي على المعدوم كاذب والحكم السلبي عنه صادق وفيه نظر **قال** ونقل عن
الشافعي رضي الله عنه والقاضي الوجوب حيث لا قرينة الى اخره **اقول** نقل عن الشافعي
رضي الله عنه والقاضي ابي بكر وجوب حمل المشترك على جميع معانيه حيث لا قرينة معه تدل
على تعيين المراد منه لان حمله على جميع معانيه غير ممنوع لما ذكرنا فيجب ان يحمل عليه اذ لو لم يحمل
عليه فاما ان لا يحمل على شيء من معانيه وذلك اهمال اللفظ بالكلية وهو ظاهر البطلان او يحمل
على بعض معانيه دون بعض وذلك ترجيح بلا مرجح لاستواء الوضع بالنسبة اليها وعدم القرينة
المعينة للبعض وهو ايضا باطل **قال** المسئلة الخامسة اذا تجرد عن القرينة فمجمل
الى اخره **اقول** المسئلة الخامسة فيما يعين مراد المتلفظ بالمشترك فنقول اللفظ
المشترك اما ان يتجرد عن القرينة المخصصة او يقارنها فان تجرد عن القرينة المخصصة فمجمل ان امتنع
حمله على كل المعاني كما ذهب اليه الامام في المحصول او محمول على جميع المعاني جوازا على المذهب المختار
ووجوبا على مذهب الشافعي كما عرفت وان قرن به القرينة المخصصة فاما ان توجب اعتبار
بعض مسمياته او اعتبار كلها او توجب الغاء بعض مسمياته او الغاء كلها فان اوجبت اعتبار
البعض فاما ان توجب اعتبار واحد من مسمياته كقولك رايت عينا باصرة وحينئذ يتعين
حمل اللفظ عليه وذلك الاجمال او توجب اكثر من واحد من مسمياته كقولك رايت عينا
يبكى به الالوان وحينئذ يتعين حمله على ذلك الاكثر عند من يجوز اعمال المشترك في معنييه
وكان مجملا عند المانع من اعماله في معنيين وان اوجب اعتبار كل المسميات فكذا حكمها و
لذلك لم يورده المصنف لاندراجه تحت قوله او الاكثر واما الامام فقد قال في المحصول
ان تلك المعاني اذا كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها الى ظهور مرجح وان لم يكن متنافية

فعيلة من الحق بمعنى الثابت او المثبت نقل الى العقد المطابق ثم الى القول
المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب والتاء لنقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر او المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل
في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح

فعلى من يجوز اعماله في جميع معانيه وجب حمله عليه لوجود القرينه وعند المانع مجمل ان تكلم
به مرة واحدة ولا اعتبار للقرينة عنده لكون الدليل الدال على امتناع حمله على جميع معانيه
قطعيا عنده وان تكلم به مرتين فصاعدا فيحمل على جميع معانيه عنده للقرينه الدالة على اعتبارها وانتفاء
المانع من حمله عليها الحوان ان يريد بكل تكلم معنى اخر وان رجحت الغاء بعض معانيه كقولك رات عينا الاسقوم
به الاشياء فيحصر المراد في الباقي من معانيه بعد الالغاء وكذا البعض الذي يقتضي القرينة الغاءه فان كان
الباقي بعد الالغاء واحدا تعين حمله عليه اذ هو الحقيقة من القسم الاول وهو الذي قرن به ما يوجب الغاء
واحد وان كان الباقي اكثر فعند المجوز يحمل عليه وعند المانع مجمل اذ هو الحقيقة من القسم الثاني من القسم
الاول ومن الذي قرن به ما يوجب اعتبار البعض والبعض اكثر من واحد فالقسم الذي قرن به
ما يوجب الغاء البعض يرجع الى القسم الذي قرن به ما يوجب اعتبار البعض وان رجحت الغاء
كل واحد من مسمياته ويمتنع حمله عليها فيحمل على مجازات تلك الحقائق الملغات فتلك الحقائق اما ان
يكون متساوية بحيث لو قطع النظر عن القرينة الملغية لم يكن بعضها ارجح من البعض او لا فان كانت متساوية
فمجازاتها اما ان يكون متساوية في القرب الى حقائقها او لا فان كانت المجازات ايضا متساوية فهل يجب حمله
على جميعها او يعين وينبغي من الخلاف المذكور بالنسبة الى الحقائق وعند المصنف مجمل والى هذا اشار بقوله
فان تساويا وان لم يكن المجازات متساوية وعلى تقدير تساوي الحقائق بل بعضها اقرب الى الحقيقة حمل اللفظ
عليه لرجحانه بالاقربية وهو المراد بقوله حمل على الراجح مرادا لم يكن الحقائق متساوية فالمجازات ان
كانت متساوية حمل اللفظ على مجاز حقيقة الراجح واليه اشار بقوله او اصلا وان لم يكن المجازات ايضا متساوية
فالراجح منهما ان كانت مجاز الحقيقة الراجحة يحسن الحمل عليه لرجحانه وان كان مجاز الحقيقة المرجوحة
بقي اللفظ مجملا بالنسبة اليهما لان لكل منهما رجحانا على الاخر من وجه فاستويا والى هذا الاخير اشار
بقوله فان ترجح احدهما واصلا الاخر فمجمل **قال** الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة

فعيلة الى اخره **اقول** الفصل السادس من الباب الاول في بيان مدلول لفظي الحقيقة
والمجاز لغة واصطلاحا الحقيقة فعيلة ماخوذة من الحق والحق لغة الثابت لانه نقيض الباطل
المعدوم والفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح بمعنى المجروح
فالفعيل المشتق من الحق ان كان بمعنى الفاعل كان معناه الثابت وان كان بمعنى المفعول كان
معناه المثبت نقل من الامر الذي له ثبات الى العقد المطابق الواقع لانه اولى بالوجود من العقد
الغير المطابق ثم نقل من العقد المطابق الى القول المطابق بهذه العلة بعينها ثم نقل الى المعنى
المصطلح وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فاللفظ كالجنس لتحول الحقيقة
وغيرها والباقي كالفصل لها يميزها عن غيرها وقولنا المستعمل صفة اللفظ يخرج المهمل

والجمع واختلف في الشرعية كالصلوة والزكاة والحج فمنع القاضي واثبت المعتزلة مطلقا والحق انها مجازات لغوية اشتهرت
لا موضوعات مبتداة والا لم يكن عربية فلا يكون القران عربيا وهو باطل لقوله تعالى وكذلك انزلناه قرانا عربيا ونحوه
قيل المراد بعضه فان الحالف على ان لا يقرأ القران يحنث بقراءة البعض قلنا معارض بما قال انه بعضه قيل ان يلك
كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية قلنا تخرجه والا امتنع الاستثناء وقيل كفى في

وما وضع له اولا ولم يستعمل وقولنا ما وضع له يخرج المجاز وقولنا في اصطلاح التخاطب يدخل فيه
الحقائق الثلث كما يخرج عنه مجازاتها والتاء الداخلة على الفعيل المشتق من الحق لنقل اللفظ من
الوصفية الى الاسمية الصرف وقال الخنجي هنا اذا كانت الحقيقة فعيلة بمعنى المفعول
حتى يستوي فيه المذكر والمؤنث فاما اذا كانت بمعنى الفاعل كانت جارية على القياس الا اينكو
فيه المذكر والمؤنث ونحن نظرنا الى انا سلمنا ان الفعيل اذا كان بمعنى الفاعل لا يستوي فيه
المذكر والمؤنث لكن لما ذا لا يكون ادخالك لفظ الحقيقة جاريا على القياس وانما يكون
كذلك ان لو كان المحل لوله لغة او اصطلاحا مؤنثا لكنه ليس كذلك لان الثابت والعقد
المطابق واللفظ المطابق المستعمل فيما وضع له كل واحد منها مذكر و... اذ كان
كذلك كان لفظ المصدر والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية صحيحا من غير تفصيل اللهم الا ان يقال
الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت او المثبت نقل الى العقيدة المطابقة ثم الى اللفظة المطابقة ثم الى
اللفظة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب فعند ذلك التاء موسا... ح يكون
قال الخنجي وجه والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وبناء المفعل مشترك بين المصدر والمكان
لكونه حقيقة فيهما نقل من المصدر او المكان الى الفاعل الذي هو الجائز ثم نقل من الفاعل الى المعنى
المصطلح وهو اللفظ المستعمل في موضوع له يناسب المعنى المصطلح بحسب التخاطب واللفظ
كالجنس وقولنا في صفته المستعمل يخرج المهمل وما وضع اولا ولم يستعمل وقولنا في غير ما وضع
له يخرج الحقيقة وقولنا يناسب المصطلح لغويا لان لا بد بين المعنى الحقيقي والمجازي من علاقة
اعتبرها العرب فالمجاز بحسب المعنى المصطلح مجاز في الدرجة الثانية كما ان الحقيقة حقيقة مجاز
في الدرجة الثالثة وانما قال المجاز نقل من الجواز بمعنى العبور لان المجاز ليس بمنقول من الجواز
بمعنى الامكان وذلك لان اللفظ يعبر من المدلول الحقيقي الى المجازي واما معنى الامكان فغير
مناسب لما نحن فيه وان ورد فيه قوله الى العبور **قال** ... وهي مسائل الاولى الحقيقة
اللغوية موجودة وكذا العرفية والعامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والفرق والجمع

عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قبل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا وضع العرب وافق لغة اخرى منه

اقول في هذا الفصل مسائل ثمان المسئلة الاولى في ان الحقايق كلها موجودة وذلك
لان الحقيقة تنقسم الى اللغوية والعرفية والشرعية واتفق العلماء على ان الحقيقة اللغوية
موجودة لان هذه الالفاظ وضعت لمعاني استعملت فيها بعد الوضع كالانسان والفرس
وغيرها وكذا اتفقوا على ان الحقيقة العرفية ايضا موجودة اما العامة فكالدابة فانها موضوعة
لغة لكل ما يدب على وجه الارض لانها مشتقة من الدبيب ثم خصها العرف العام ببعضها
ونحو الملك فانه مشتق من الالوكة وهي الرسالة نقله اهل العرف العام الى بعض الرسل واما الخاصة
فكما لكل طائفة من العلماء اصطلاحات تخصهم كالعلة والنقض والجمع والفرق للفقهاء
والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة فان لكل واحد منها
معنى خاصا في اللغة ونقلها اهل العرف الخاص الى معنى مصطلح عندهم كما سيجيء في باب
القياس ان شاء الله تعالى وانما اقتصر في الفصل على مصطلحات الفقهاء لانه يناسب المقام دون غيرها
قال واختلف في الشرعية كالصلوة والزكوة فمنع القاضي واثبت المعتزلة
مطلقا والحق انها مجازات لغوية فاشتهرت لا موضوعات مبتدأة والا لم تكن عربية
فلا يكون القرآن عربيا وهو باطل لقوله تعالى وكذلك انزلناه قرآنا عربيا ونحوه قيل
المراد بعضه فان الحالف على ان لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة البعض قلنا معارض بما يقال
انه بعضه قيل تلك كلمات قلائل فلا يخرج عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية
قلنا يخرجه والا لما صح الاستثناء قيل كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا تخصيص الالفاظ
باللغة بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا وقع
العرب فيها وافق لغة اخرى اقول الحقيقة الشرعية هي الاسم المستعمل
فيما وضع له اولا في الشرع وانما خصصناها بالاسم لان الاستقراء دل على عدم الحرف الشرعي
وعلى عدم الفعل الشرعي الا بالتبع وهو ما جرى على الفعل كالصلوة والزكوة واما جرى
على الفاعل كالمؤمن والفاسق والمعتزلة سموا هذا النوع من الاسم دينيا فرقا بينه

ومن

ومن ما جرى على الفعل اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجود الحقيقة الشرعية على
ثلثة مذاهب لان هذه الالفاظ في الشرع مستعملة في معان فتلك المعاني اما ان تكون حقايقها
اللغوية بعينها اولا وما ليس بحقيقتها اللغوية اما ان يكون تلك الالفاظ منقولة اليها لمناسبة اولا لمناسبة
فهذه ثلثة اقسام كل قسم منها مذهب لطائفة فمنع القاضي ابو بكر وجود الحقايق الشرعية
مطلقا سواء كانت دينية او غيرها واضطربت عبارات القوم في التعبير عن مذهبه
قال الاستاد في شرحه للمختصر المنتهى ان القاضي ذهب الى ان ما استعمله الشارع من اسماء اهل
اللغة كالصوم والصلوة والايمان والكفر في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعهم
الحقيقي بل هو مقر على حقايق اللغات لم ينقل الى غيرها ولم يرد في معناه وعبر الفاضل
الماضي عما ذكره الاستاد بان مذهب القاضي ان هذه الاسماء مبقاة على حقايقها اللغوية ولم
تنقل الى غيرها وصرح بعد ذلك بسطور ان مذهب القاضي هو ان المعاني الشرعية التي استعملت
هذه الالفاظ فيها انما هي حقايقها اللغوية والحق ان مذهب القاضي هو ان كل ما
يدعى انه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وبين الكلامين بون بعيد وكلام الاستاد
اولى بان يتبع لعلو مرتبته ولكونه موافقا لسياق كلام المختصر واثبت المعتزلة
الحقايق الشرعية مطلقا لان مذهبهم ان الشارع اخترع معاني ووضع هذه الالفاظ
بازائها من غير ملاحظة للمعاني اللغوية ومناسبة بينها وبين المعاني الشرعية والحق
عند المص ان هذه الالفاظ مجازات لغوية اشتهرت في المعاني الشرعية بحيث صار
استعمالها في معانيها اللغوية مهجورا في الشرع وهو المراد بكونها حقايق شرعية فهذا
المدعى انما يثبت لو ثبت امور احدها ان هذه المعاني ليست حقايقها اللغوية كما هو مذهب
القاضي وثانيها ان هذه الالفاظ صارت حقايق شرعية لاشتهارها في المعاني الشرعية
كما هو مطلوب وثالثها ان هذه الالفاظ لم توضع ابتداء بازاء هذه المعاني الشرعية
كما هو مذهب المعتزلة واشار الى بطلان مذهب القاضي بقوله انها مجازات لانا نعلم

بالضرورة ان هذه المعاني ليست حقائقها اللغوية واشار الى ما هو الحق عنده وهو مضى كونها
حقائق شرعية بقوله وللشهرت لانه لو لم يصر مشهوره وهذه المعاني بحيث هجر في الشرع استعمالها
في حقائقها اللغوية لما سبق الى الفهم عند اطلاقها في الشرع هذه المعاني دونها وكذا لما سبق
علم انها صارت حقائقها في الشرع واشار الى بطلان مذهب بقوله الموضوعات مبتداه فجه
تقرير الحجة على ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعات مبتداه لم تكن عربية اذ لم يضعها
واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني واذا لم يكن عربية لم يكن القرآن عربيا لاشتماله على
ما ليس بعربي ح لكن كون القرآن غير عربي باطل لقوله وكذلك انزلناه قرآنا عربيا
ونحوه من الآيات الدالة على كونه عربيا نحو قوله انا انزلناه قرآنا عربيا وحم القاصر البلاغ
ان قوله ونحوه اشارة الى مجال ان عربية فانها مثل العربية المذكورة من العرب في الاستعمال
عند وجود العلاقة وانها واقعة في القرآن بالآيات هذه عبارته وهذا الكلام مختلط لا
مفهوم له ظاهرا وان قيل على التمسك بقوله وكذلك انزلناه قرآنا عربيا في كون القرآن
عربيا ان المراد منه بعض القرآن لان الضمير للسورة ويجوز اطلاق اسم القرآن على
بعضه فان الحالف ان لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة البعض منه واذا كان بعض القرآن
يسمى قرآنا مجازا فاسم القرآن على ما ليس بعربي صح ان السورة كلها عربية قلنا
في الجواب منع لا نم ان بعض القرآن يسمى قرآنا بل القرآن اسم للمجموع وما ذكرتم
من الدليل وان دل على ان بعض القرآن يسمى قرآنا لكن عندنا ما ينفيه وهو انه
يصدق ان هذا بعض القرآن كله فعلم ان تسمية بعض القرآن بالقرآن انما هو بالمجاز
فيكون المراد من قوله انا انزلناه قرآنا عربيا مجموع القرآن اذ الاصل هو في الاطلاق
الحقيقة وح لا يتم ما ذكرتم وفيه نظر لان المعارضة انما تتم ان لو صدق على السورة
انه بعض القرآن لا القرآن وهو ممنوع وظاهر انه يصدق عليه انه قرآن اذ لا يلزم من
نفي كل عن شيء نفي اسمه عن ذلك الشيء كبعض الماء انه يصدق عليه انه ماء فان

فان قيل سلمنا ان المراد بقوله انا انزلناه قرآنا عربيا مجموع القرآن الكريم لكن لم لا يجوز
اشتماله على ما ليس بعربي وقوله لا نسلم انه يخرج عن كونه عربيا قلنا لم فان تلك كلمات قلائل
ولا يخرج القرآن عن كونه عربيا كالقصيدة فارسية يشتمل فيها الفاظ عربية ولا يقال فان اشتمالها
عليها لا يخرجها عن كونها فارسية فكذا هنا قلنا في الجواب منع ان اشتمال القرآن
على تلك الكلمات وان كانت قليلة لا يخرجه عن كونه عربيا اذ لو لم يخرج لم يصح سلب اسمها
منه وقد صح ان يقال القرآن عربي الا الالفاظ العجمية وكذا الكلام في القصيدة الفارسية المشتملة
على قلائل من الالفاظ العربية اذ يصح ان يقال هذه القصيدة فارسية الا كلمات الالفاظ العربية
فان قيل سلمنا ان تلك الاسماء القرآن على ما ليس بعربي يخرجه عن كونه عربيا لكن
لم قلتم ان تلك الكلمات لو كانت موضوعات مبتداة لم يكن عربية قوله لان واضع
العربية لم يضعها بازائها قلنا في الجواب منع لم لا يجوز ان يكون اللفظ العربي
هو ما يستعمله العرب سواء كان في معناه الذي وضعه الواضع بازائه او غيره واذا
كان كذلك فيكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب اياها في لغتهم واذا كان كذلك
كان هذه الالفاظ وان كانت موضوعات مبتداة عربية فلا يلزم من اشتمال القرآن
عليها ان لا يكون عربيا قلنا في الجواب منع ان استعمال العرب تلك الالفاظ في
معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لا يكفي في كونها عربية لان تخصيص الالفاظ بالعربية
انما هو بحسب دلالتها على معانيها التي وضعت بازائها واذا كان كذلك فاذا دلت على معان
لم يضعها واضع العربية بازائها لم يكن عربية وان قيل ما ذكرتم من الدليل على ان القرآن
كله عربي مشتمل على ما ليس بعربي منقوض بالمشكاة فانها هندية معناها الكوة والقسطاس
فانه رومي معناه الميزان والاستبرق والسجيل فانهما فارسيان معناهما الديباج الغليظ
والحجر من سنك گل مع انها مذكورة في القرآن فيكون مشتملا على ما ليس بعربي قلنا
في الجواب منع ان كون هذه الالفاظ من تلك اللغات لا ينافي كونها عربية لجواز ان يضعها

فجميع العربية بازاء ما وضعها واضع تلك المعاني بازائه اذ توافق اللغتان في الوضع غير
ممتنع كالصابون والتنور واليه اشار بقوله ولنا وضع العرب منها واتفق وضع
لغة اخرى قال وعورض بان الشارع اخترع معاني فلا بد
لها من الفاظ قلنا كفى التجوز وبان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع فعل
الواجبات لانه الاسلام والاسلام لو كان غيره لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقوله تعالى فا
خرجنا من كان فيها الاية والاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والدين فعل الواجبات لقوله تعالى وذلك دين القيمة اقول
عورض الدليل الدال على كون هذه الالفاظ مجازات مشهورة لا موضوعات
مبتدأة وقيل ما ذكرتم وان دل على ما ذكرتم لكنه معارض بدليل اجمالي وتفصيلي
يدل كل منهما على انها موضوعات مبتدأة اما الاول اي الاجمالي فهو ان نقول ان الشارع
اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلم يضع لها الفاظا لان وضع اللفظ لمعنى
مشروط بتعقله وكانت الحاجة ماسة الى تعريفها للمكلف ولا بد لها من الفاظ
موضوعة من قبل الشرع بازائها تدل عليها وتعبر بها عنها ليتمكن المكلف بمعرفتها
قلنا في الجواب عنه كفى التجوز في ذلك وتوضيحه انه ان اردتم بقولكم
ان هذه المعاني حدثت فلا بد لها من الفاظ تدل عليها انه لا بد من الفاظ موضوعة
بازائها تدل عليها بالحقيقة فممنوع لان الداعي لم يدع الا الى انه لا بد ان يكتفي
بالمجاز بان يدل عليها ويعبر عنها بالفاظ تدل عليها مجازا لما بينها وبين معانيها
اللغوية من العلاقة المعتبرة في المجازات العربية كالصلوة فانها موضوعة في
اللغة للدعاء اطلقت على المعنى الشرعي مجازا لغويا لما بينهما من العلاقة المعتبرة
وهي كون الدعاء جزءا من المعنى الشرعي حتى يكون من باب اطلاق اسم الجزء على الكل

وان

وان اردتم انه لا بد من الفاظ كيف كانت تعبر عنها فمسلم لكن لا يلزم منه كونها دالة عليها
حقيقة لجواز ان تدل عليها مجازا كما مر واما الثاني اي التفصيلي فهو ان نبين في كل واحد من
هذه الالفاظ انها مستعملة لا في معانيها الاصلية ولنقتصر في لفظ الايمان وحده ونورد
حسب ما ذكره وهو ان الايمان في اللغة التصديق نقلا عن ائمة اللغة ومنه قوله تعالى وما
انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات لان الايمان
عبارة عن الاسلام اذ لو كان مفهومه غير مفهومه يلزم محذوران احدهما ان لا يكون
مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لكن الايمان مقبول
اتفاقا وثانيهما عدم جواز استثناء المسلم من المؤمن لانه حينئذ يكون مفهوم احدهما مغايرا
لمفهوم الاخر فلا يكون احدهما من جنس الاخر فلا يصح الاستثناء لان شرطه كونه من الجنس لكن
الاستثناء صحيح بدليل وقوع الاستثناء في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما
وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فانه استثنى المسلم من المؤمن لان لفظ غير من ادوات
الاستثناء فثبت ان الايمان عبارة عن الاسلام والاسلام عبارة عن الدين المعتبر لقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام اي الدين المعتبر عند الله هو الاسلام لان هذه الصيغة تفيد
هذا المعنى والدين عبارة عن فعل الواجبات لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي المعتبرة وهو ذلك اشارة
الى جميع ما تقدم فيجب ان يكون جميع ما تقدم دينا معتبرا وكل ما تقدم فعل الواجبات لان
ما تقدم ذكره انما هو اقام الصلوة وايتاء الزكوة وهما من الافعال الواجبة فالدين فعل الواجبات
ويلزم من هذا القياس الموصول ان يكون الايمان فعل الواجبات واذا كان الايمان في اللغة عبارة
عن التصديق وفي الشرع عن فعل الواجبات يكون مفهومه الشرعي مغايرا لمفهومه اللغوي
بالكلية فيكون من مخترعات الشرع ويلزم ما ذكرنا واعترض الاستاد على المقدمة الاولى من هذا
الدليل وقال لم لا يجوز ان الايمان لو لم يكن هو الاسلام لم يكن مقبولا من مبتغيه وانما يلزم ذلك لو كان

لو كان الايمان دينا وهو ممنوع واما التمسك بالاستثناء الواقع في الاية فضعيف لان هذه البيت
لا تدل على الاستثناء فان قولنا اخرجت من هذه القرية من كان فيها من النصارى ما وجدت
فيها غير بيت من اليهود ليس استثناء اليهود من النصارى و الا لوجب ان يكون اليهود
والنصارى واحدا على ما زعمه سلمنا لكنه استثناء مفرغ تقديره ما وجدنا فيها من البيوت
غير بيت من المسلمين وح لا يلزم كون المؤمن مسلما سلمنا لكن لا يلزم منه كون الايمان
اسلاما الذي هو المقصود اذ لا يلزم من قولنا الضاحك كاتب ان يكون الضحك كتابة
وفيه نظر فان مفهوم الضاحك لو كان مفهوم الكاتب كما لزم من تقريرنا كون
مفهوم المؤمن مفهوم المسلم لكان الضحك كتابة وعلى المقدمة الثانية منع بانا لا نسلم
ان الاسلام هو الدين لان ما ذكرتم انما يدل على ان الدين هو الاسلام والمطلوب عكسه وهو
جزئي ولا ينتج في ... الشكل الاول وهذا الاعتراض وان اورده الفاضل المراغي
على هذه المقدمة دون الاتحاد لكنه لا يورده بعينه على مقدمة اخرى حيث ما راى نسبناه
الى الاتحاد وفيه نظر فان المستدل يدعي ان مفهوم الاسلام مفهوم الدين لان الاية تدل على ان
مفهوم الدين مفهوم الاسلام فيكون مفهوم الاسلام مفهوم الدين وح لا يرد ما ذكروه
لا حاجة في دفع الاعتراض الى العكس واعترض الامام على المقدمة الثانية بان الشرع وقال ان لفظه
ذلك في قوله تعالى وذلك دين القيمة اشارة الى الواجبات المذكورات ولا يجوز صرفها الى
امور كثيرة كالواجبات و الى المؤمنين كاقامة الصلوة فلا بد من اضمار شيء يكون واحدا مذكرا
حتى يمكن ان يكون اشارة به انكم ان قدرتم ذلك الواجب المذكر لفظ الذي امر به كونه
مدلول قوله تعالى وما امروا حتى يصير تقدير الاية ذلك الذي امرتم دين القيمة فيصير واحدا
اخر مذكرا وهو لفظ الدين المخلص لكون قوله مخلصين له الدين دالا عليه حتى يصير
التقدير وذلك الدين المخلص دين القيمة وليس اضمارنا احرى من اضماركم اما اولا فلاحتياج تقديركم
اضمارنا للمحق الايمان عن لغو العرب بالكلية بخلاف اضماركم واما ثانيا فلان قوله وهو ان الذي

اضرع وهو قولكم ذلك الذي امرتم به من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة بنا لغيره لا يصح على مذهبكم
لان من قال الدين فعل الواجبات فهو انما يقول انه فعل الواجبات باسرها دون بعضها والمذكور
في الاية انما هو بعضها وهو اقام الصلوة وايتاء الزكوة دون غيرها من الحج والصوم وساير
الواجبات والمضمر لا يكون صحيحا على مذهب من المذاهب وللمعتزلة ان يعتذروا عنه فقد ذكر
الى المؤمنين بصرفه الى اقام الصلوة دون امتثالها فلم يلزم ما ذكروه وانما اثبتنا الكلام بايراد
هذه الاعتراضات ما استنبطها لانها كانت مورودة في شرح الفاضل المراغي فربما يتوهم اصحه
به وليلا يخلو الكتاب عما ذكره الفحول فيه ... قلنا في الشرع تصديق
خاص وهو عين الاسلام والدين وانما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز استثناء الصدق للمؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط
صحة الاسلام اقول قلنا في الجواب عن الدليل النقلي للمعتزلة
الدال على ان الايمان في الشرع فعل العبادات ان مفهوم الايمان في الشرع تصديق خاص
وهو تصديق النبي صلعم في كل ما ادعى علم مجيئه به ضرورة فيكون حقيقة شرعية مجازا لغويا من باب
اطلاق الجزء على الكل كما سماها في الصلوة وما ذكروه من الدليل غير تام لمنع ان من مقدماته
ان الايمان هو الاسلام و الاسلام هو الدين وهما ممنوعتان اذ لو صحتا لكان مفهوم الايمان مفهوم
الاسلام والدين لكن مفهوم الايمان مغاير لمفهوميهما لغة وشرعا اما لغة فلان الاسلام في
اللغة الانقياد و الطاعة والعمل الظاهر وهما تغاير مفهوم الايمان لغة اعني التصديق واما شرعا
فلان مفهوم الايمان شرعا الذي ذكرناه يغاير المفهوم الشرعي للاسلام لما جاء في الشرع اثبات احدهما
ونفي الاخر لكنه وقع في قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه نفي الايمان
واثبت الاسلام ولقائل ان يقول يجوز ان يكون المراد في الاية بمفهوميهما اللغويين حتى يكون
معناها ان الاعراب ما صدقوا ... ولكن انقادوا للضرورة وح لا يلزم من تغاير مفهوميهما
اللغويين تغاير مفهوميهما الشرعيين وان قلت لو لم يكن مفهوماهما متحدين لما جاز استثناء

احدهما من الاخر وقد اشتمل كما قلنا انما جاز اسم المسلم على المؤمن لصدق المؤمن على المسلم
بسبب ان تصديق النبي شرط لصحة الاسلام شرعا الا ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر ولا يخفى
فيكون كل مسلم مؤمنا دون العكس لجواز ان يكون المصدق فاسقا ولقائل ان يقول هذا مناف
لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان الاية تدل على ان المؤمن اخص من المسلم او مباينا
له وفيه النظر المذكور قال الفرع الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل تقرير الاول
والنسخ موقوف على الاول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحا اقول هذه ثلث مسائل
متفرعة على القول بالنقل اعني مذهب المعتزلة دون مذهب القاضي والمذهب المختار عند المصنف اولها
ان النقل خلاف الاصل بمعنى ان اللفظ متى دار بين كونه منقولا وبين كونه غير منقول فالحمل
على كونه غير منقول اولى لوجهين الاول ان الاصل في الاشياء بقاؤها على ما كانت كما في
الاستصحاب والنقل مناف له فيكون مرجوحا الثاني ان النقل يتوقف على امور ثلث
احدها وضع اللفظ بازاء المعنى الاول المنقول عنه واليه اشار بقوله لانه يتوقف على الاول
وثانيها نسخ المعنى الاول بان يصير كالمهمل فيه مهجورا واليه اشار بقوله ونسخه وثالثها وضع اللفظ
بازاء المعنى الثاني المنقول اليه واليه اشار بقوله ووضع ثان وغير المنقول لا يتوقف الا على الوضع
الاول للفظ واذا كان كذلك فيكون النقل متوقفا على مقدمات اكثر مما يتوقف عليه غير المنقول فيكون
مرجوحا لانه ابعد وجودا من الموقوف على مقدمات اقل قال الثاني الاسماء الشرعية
موجودة المتواطية كالحج والمشتركة كالصلوة الصادقة على ذات الاركان وصلوة المصلوب
وصلوة الجنازة والمعتزلة سموا اسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق والحروف لم توجد
والفعل يوجد بالتبع اقول الفرع الثاني على القول بالنقل هو ان الاسماء الشرعية موجودة
وكذلك الاسماء المتواطية منها وهي التي صدقت على افراد تفاوتت في معانيها موجودة
كالحج والصوم والزكوة وكذا الاسماء المشتركة منها ايضا موجودة كلفظ الصلوة فانها تطلق
على الصلوة ذات الاركان الفعلية والقولية كالعوارض المكونة حال الامن والرفاهية وعلى العادمة

لجميع الاركان الفعلية كصلوة المصلوب فانها فقدت القيام والركوع والسجود والقعود وعلى
العادمة لبعضها كصلوة الجنازة اذ عدم فيها الركوع والسجود والقعود دون القيام فيكون
مشتركا بينها اذ لا يصح الاطلاق الحقيقي والمعتزلة سموا الاسماء الشرعية الجارية على الذوات كالمؤمن
والفاسق اسماء دينية تفرقة بينها وبين الاسماء الشرعية الجارية على الافعال كالصلوة والحج وغيرهما كما عرفت
قال الامام في المحصول واما الالفاظ المترادفة الشرعية فالاظهر انها لم توجد لان المراد على خلاف
الاصل فتقدر بقدر الحاجة وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره لوجب ان لا توجد الاسماء المشتركة الشرعية لان
الاشتراك ايضا على خلاف الاصل واما الحروف الشرعية فلم توجد بالاستقراء واما الفعل الشرعي فقد وجد
بتبعية الاسماء الشرعية بان اشتق منها افعال شرعية قال الثالث صيغ العقود كبعت انشاء
اذ لو كان اخبارا وكان ماضيا او حالا لم يقبل التعليق والاخر يقع وايضا ان كذبت لم تعتبر وان صدقت
فصدقها اما بها فيدور او بغيرها وهو باطل اجماعا وايضا لو قال للرجعية طلقتك لم يقع كما لو نوى
الاخبار اقول الفرع الثالث ان صيغ العقود والفسوخ كبعت وطلقت وفسخت انها
انشاءات لا اخبار بحسب اللغة واستعملها الشرع للاخبار ايضا فاما استعمالها في الشرع عند احداث
الاحكام فهل هي للاخبار كما كانت بحسب اللغة او نقلت منه الى الانشاء العقود والـ
والمختار انها نقلت من الاخبار الى الانشاء لوجوه ثلثة الاول ان الصيغ كطلقت لو لم تكن للانشاء
لكانت للاخبار وح ان كانت اخبارا عن الماضي او الحال لم يكن قابلة للتعليق على شرط لان
التعليق عبارة عن توقف دخول امر في الوجود على دخول غيره فيه وما دخل في الوجود لا يكون
كذلك لكنها قابلة للتعليق باعتبار قول القائل طلقتك ان دخلت الدار في الشرع والحكم بوقوع الطلاق
فيه لو دخلت وان كانت اخبارا عن المستقبل وجب ان لا يقع الطلاق في قوله طلقتك كما اذا قال سوف
اطلقك لكن الطلاق يقع به اجماعا الثاني لو كانت هذه الصيغ للاخبار فلا بد ان تكون صادقة
او كاذبة اذ الاخبار لا يخلو عنهما وكلاهما باطلان لانها ان كانت كاذبة لم يعتبر في
الشرع لكنها معتبرة فيه اجماعا وان كانت صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولها

اما ان سوقه على صدقها فيلزم الدور لتوقف كل واحد منهما على وقوع المدلول والصدق على الاخر وتوقف
على عدم صدقها وهو باطل اتفاقا وعند بطلانه لا يلزم لزوم الدور ولانها لو كانت صادقة لصدقها
سوقه على وقوع مدلولها قلنا لا نم وانما كانت اخبارا عن الماضي او الحال اما ان كانت عن المستقبل
ولا يلزم ذلك الثالث انه لو كانت هذه الصيغ للاخبار لو قال للرجعية طلقتك وجب ان لا يقع الطلاق
به لان هذه الصيغة صيغة للماضي بحسب اللغة ولو كانت للاخبار لكانت اخبارا عن الماضي ولا يقع به
الطلاق كما لو قال لها طلقتك ونوى الطلاق الماضي والاخبار بها صدقا لكنه اذا قال طلقتك ولم
ينو الطلاق الماضي يقع به الطلاق اتفاقا فيه بطلانه جاز ان تكون اخبارا عن الحال فان كانت كذا
واذا بطل كونها للاخبار بالوجوه الثلاثة تعين كونها للانشاء وهو المطلوب قال الثانية المجاز اما في
المفرد مثل الاسد للشجاع او في المركب مثل اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي او فيهما
مثل احياني اكتحالي بطلعتك ومنعه ابن داود في القرآن والحديث لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض
فاقامه قال قيل الناس قلنا الناس معا لهرسه قال الذا قال اللهم انه مجوز لعدم الادب وانما
الاتساع فيما لا يسع اقول لما فرغ من المسئلة الاولى مباحث الحقيقة شرع في الجملة
الثانية في مباحث المجاز فيقول المجاز اما ان يقع في المفرد من الالفاظ من حيث هو مفرد او في المركب
من حيث هو مركب او فيهما جميعا اما المجاز الواقع في المفرد من الالفاظ مثل اطلاق لفظ الاسد على
الشجاع فانه مستعمل في غير موضوعه الاصلي للعلاقة واما الواقع في المركب فان تستعمل كل واحد من
الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي ويسند الفعل الى غير فاعله الحقيقي مثل قول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير
وكر الغداة ومر العشي وكل واحد من هذه الالفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي
والكتابة مسندة الى كر الغداة الذي هو غير فاعلها الحقيقي لان المسبب هو الله تعالى واما الذي يقع في المفرد
والاسناد معا كقولك لمن رآه احياني اكتحالي بطلعتك فانه يستعمل لفظ الاحيا الذي موضوعه الاصلي انه
ازالة المشقة وكذا لفظ الاكتحال انه اراد به الروية ثم اسند المسرة الى الروية التي هي غير
فاعلها الحقيقي لان الفاعل للمسرة هو الله تعالى والحق ان اسناد الاحيا الى الاكتحال مجاز في الاسناد

المسرة الى الروية لان اللغة لم تبن على مذهب الاشعري ويعلم من هذه المسئلة وقوع المجاز في اللغة واما انه
هل يجوز وقوعه في كلام الله تعالى وكلام رسوله ام لا ففيه خلاف فذهب ابو بكر ابن داود الاصفهاني الى منع وقوعه
فيهما والمجاز جائز ووقوعه فيهما لنا على جوازه قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه فان الظاهر من لفظ الارادة غير
مراد للاتساع كون الجدار مريدا فوجب صرفه الى غير الظاهر وهو المجاز قال ابن داود في نفي علماء مذهب
الله بان المجاز فيه التباس لكونه لا ينبئ عن معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع الذي يمس الشرع والثاني
الجواب ان المجاز انما يستعمل في الشرع مع القرينة والالتباس معها قال مرة اخرى مخصصا بحجته
بالقرآن بانه لو وقع المجاز في القرآن لكان الله متكلما بالمجاز ولو كان متكلما بالمجاز لجاز ان يقول له تعالى انه
متجوز لان المتجوز هو المتكلم بالمجاز لكن لا يطلق عليه المتجوز اجماعا قلنا في الجواب عنه من وجهين
الاول انه يجوز اطلاق المتجوز عليه لغة وانما لا يطلقونه عليه شرعا لعدم الاذن الشرعي في اطلاقه عليه لكون
اسماء الله تعالى توقيفية الثاني لو اطلق المتجوز عليه باعتبار صدور التجوز عنه وهو ذلك الاتساع فيما لا
يسع ان يطلق عليه ما هو صادر عنه كالكلام بالكبر والتدبر وذلك غير جائز والحجة في تقرير الوجه
الثاني وهو قوله ولا يهامه الاتساع فيما لا يسع بهذه العبارة اي لم يجوز الاطلاق للمتجوز في الله ولا اراكب
التجوز لان المتجوز مشتقة من التجوز وهو التعدي فهو هرانه يوهم صدور الاتساع في الامور وفيما ذكرناه
غنى عن امثال ما ذكر وقال الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها نحو السببية القابلية
مثل سال الوادي والصورية كتسمية اليد قدرة والفاعلية مثل نزل السحاب والغائية كتسمية العنب خمرا و
كتسمية المرض المهلك بالموت والاول اولى للاستلزام على التعيين ومنها العامة لانها علة في الذهن
ومعلولة في الخارج والمشابهة كالاسد للشجاع والمنفرس وسمى العهارة والمضاد مثل جزاء سيئة سيئة
والكل كالقرآن لبعضه والجزئية كالاسود للزنجي والاول اقوى للاستلزام والاستعداد كالمسكر الخمر في الدن
والمجاورة كالراوية للقربة والزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شيء واسأل القرية والتعلق كالخلق للمخلوق
اقول المسئلة الثالثة من العلاقة المصححة للاطلاق المجازي لا بد لاطلاق اللفظ على المدلول
المجازي ان يكون بينه وبين المدلول الحقيقي علاقة ولا يصح اطلاق كل لفظ على كل ما لم يكن مسماه هو

نبه ويجب ان يكون تلك العلاقة مما اعتبرها العرب في الاكثر فقد يكون اللفظ المبحوث عنها عربيا لكن يكفي اعتبارهم
نوع تلك العلاقة في الاطلاق المجازي بحسبها نقلا عنهم ولا يشترط النقل عنهم في احادها فرادها لان ائمة الادب
توقفوا في الاطلاق على اعتبار نوعها ولم يتوقفوا على اعتبار احادها والعلاقة المعتبر نوعها عند اهل العربية
خمسة وعشرون نوعا والامام اورد منها في المحصول اثني عشر وحذفها والمصنف اورد في المحصول احد عشر
نوعا وترك في احدها وهو اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كقولنا للانسان بعد فراغه من الضرب
انه ضارب لانه ذكر هذا النوع فيما مر حيث قال شرط كون المشتق حقيقة دوام اصله فلو ذكره مرة اخرى
تكرر ونحن نعدها على ما هو [illegible] الاول من العلاقات علاقة السببية المجوزة لاطلاق اسم السبب
على المسبب والاسباب منحصرة في اربعة كما مر في موضعه القابل والصورة والفاعل والغاية فتسمية الشيء
باسم قابله مثل سال الوادي فانه اطلق الوادي واراد به الماء لان الوادي سبب قابل للماء لكونه محلا
له وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية اليد قدرة لان القدرة صورة اليد لكون القدرة حالة فيها
وتسمية الشيء باسم فاعله مثل نزل السحاب فانه اطلق السحاب واراد به المطر لكون السحاب فاعلا للمطر ظنا
لا حقيقة وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب خمرا لان الخمر هي المقصود من العنب عند بعض
الثاني علاقة المسببية المجوزة لاطلاق اسم المسبب على سببه كتسمية المرض المهلك بالموت
فان المرض المهلك سبب للموت والموت مسبب له وههنا بحثان البحث الاول ان اطلاق اسم السبب
على المسبب اولى من اطلاق اسم المسبب على السبب لان علاقة السببية اقوى من علاقة المسببية لان السبب
المعين يستلزم المسبب المعين لذاته والمعين لا يستلزم السبب المعين لذاته لانه يقتضي لذاته سببا ما
كما مر في موضعه فكان تعلق المسبب بالسبب اولى من العكس والى ما ذكرنا اشار بقوله الاول
اولى لاستلزامه على البعض البحث الثاني ان الاطلاق اسم السبب الغائي على المسبب اولى من اطلاق
اسم سائر الاسباب عليه لتكرر العلاقة بينها وبين المسبب وذلك لان العلة الغائية علة لمعلولية في
الذهن لانها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلولة له في الخارج فوجدت فيها علاقتان
فكانت اولى بالاطلاق اسمها على المسبب من سائر العلل والى ما ذكرنا اشار بقوله ومنها الغاية
اي والاولى منها العلل بالاطلاق اسمها على المعلول العلة الغائية واعلم ان في امثلة بعض العلل والمباحث
المتعلقة بها [illegible] لكن الفقهاء لم يتعرضوا عنه [illegible] في امثال هذه المباحث فلذا تركنا
المنافات الواردة على ظواهر كلامهم الثالثة علاقة المشابهة المجوزة لاطلاق اسم

احد المتشابهين على الاخر والمشابهة لما ان تكون في صفة ظاهرة كالاسد اذا جعل اسما للشجاع
لما بينهما من المشابهة في صفة ظاهرة وهي الجراءة او بحسب الصورة كالاسد اذا جعل اسما
للمنقوش على الجدار ويسمى هذا النوع من المجاز استعارة وهذا قريب مما ذكره السكاكي في المفتاح
من ان الاستعارة هي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في
جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما هو في الحمام اسد وانت تريد به الشجاع
مدعيا انه من جنس الاسد فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر
فالحاصل من هذا الكلام هو ان الاستعارة عبارة عن اطلاق اللفظ على ما شابه مدلوله في صفة ظاهرة
مدعيا انه من جنس مدلوله الحقيقي وافراده في الذكر مجردا عن [illegible] التشبيه الرابع علاقة المضادة المجوزة
لاطلاق اسم احد الضدين على الاخر مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاطلق السيئة على الحسنة التي
هي ضد لكون جزاء السيئة حسنا شرعا الخامس علاقة الكلية المجوزة لاطلاق اسم الكل على الجزء كالقرآن
اذا جعل اسما لبعضه فان كلا وضع فانه وضع لكل مجموعه كما هو السادس علاقة الجزئية المجوزة للاطلاق
اسم الجزء على الكل كالاسود اذا جعل اسما للزنجي لان الاسود اسم لجزء الزنجي لا الكل لانه ليس اسود بتمامه
وعند التعارض يكون الاطلاق اسم الكل على الجزء اقوى من عكسه لصحة تلك العلاقة لاستلزام الكل الجزء
دون العكس عكسه السابع علاقة الاستعداد المجوزة لاطلاق اسم المستعد له على المستعد لكونه
مستعدا له كالمسكر اذا جعل اسما للخمر الذي يكون مستعدا للاسكار الثامن علاقة المجاورة
لاطلاق اسم احد المتجاورين على الاخر كالراوية حين جعلت اسما للقربة فان الراوية اسم للجمل الحامل لما يحمل
من ظرف الماء اعني القربة للمجاورة بينهما التاسع المجاز بالزيادة وهو ان ينتظم الكلام عند اسقاطه
مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف ههنا زائدة لان المراد ليس مثله شيء والمثل وهو ما يستعمله
يستعمله في غير ما وضع له لانه وضع للمثل وههنا غير مستعمل فيه ولا يلزم نفيه [illegible] فالعلاقة المجوزة
لاطلاق الكاف على غير مدلوله اللغوي كونه زائدا العاشر المجاز بالنقصان وهو ان ينتظم الكلام
اذا زيد عليه ما نقص منه مثل قوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية ولا ينتظم الكلام فالعلاقة المجوزة
انتظام [illegible]

قال في المنهي ان الكاف في ليس
غلط اذ يصير المعنى ليس مثل مثله
فساقض لانه نفي مثل مثله مع
اثبات مثله وقد [illegible]
انما هو نفي المثل والانزاع
[illegible]

لا طلاق السؤال على العربية انما هو نقصان لفظا هل الخانك شرعا ورد المعلق المحوزة لا طلاق ولم للتعلق
على المعلوق كالخلق اذا جعل اسما للمخلوق كما في هذا خلق الله اى مخلوقه لكون الخلق متعلقا بالمخلوق وال
الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم المادة والفعل والمشتق لانهما يتبعان الاصول
والعلم لانه لم يستعمل لعلاقة اولا المسئلة الرابعة ان المجاز لا يدخل في الحروف بالذات
الا عند البعض لان ما عداه اما حرف او فعل او اسم مشتق او علم وكل منها لا يدخله المجاز بالذات وذلك لان
المجاز بالذات لا يكون في الحروف لان مفهومه غير مستقل بنفسه بل لا بد له من انضمام شيء اليه حتى يفيد فان
انضم اليه ما يصح ان ينضم اليه كان حقيقة كقولنا زيد في الدار والا كان مجازا في التركيب كقوله تعالى و
لاصلبنكم في جذوع النخل فان ولت الحروف قد يستعمل في غير معانيها الحقيقية كما لا يعني على اشتراكه
ارب سوال للعلماء ب براسه لعدد لا مر بالرغم علة المتعال فاما ان يكون حقيقة فيهما او مجازا
لكن حمله على المجاز اولى كما سيجيء فيكون المجاز واقعا بالذات ولنا المجاز ههنا انما لزم من كون الحرف
غير صالح لان يحمل الحرف معها على حقيقة ولا يكون المجاز فيه بالذات وكذلك في سائر الصور مما
عمل فيه على المجاز واما في الفعل والاسم المشتق فلان كلا منهما انما يتبع الاصل اما الفعل فللمصدر واما
الاسم المشتق فللمشتق منه فما لم يدخل المجاز في اصولهما لا يدخل فيهما وعند نظر لان عسى فعل وليس له
مصدر يشعر واما في العلم فلان شرط المجاز كون النقل لعلاقة بين محلى الحقيقة والمجاز كما عرفت
والعلم لم يستعمل لعلاقة فلا يكون مجازا ثم اعلم انه اطرد دخول المجاز بالذات فيما عدا اسم الجنس بعض نحوه بالذات
فيه وهو الغلط وفيه نظر لان ما عدا اسم الجنس لا ينحصر في المذكورات المسئلة الخامسة المجاز خلاف
الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة والنقل ولاخلاله بالفهم فان غلب كالطلاق ساويا والاولى
الحقيقة عند ابي حنيفة والمجاز عند ابي يوسف اولا المسئلة الخامسة ان المجاز خلاف الاصل
على معنى ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز فحمله على المجاز مرجوح وعلى الحقيقة راجح وذلك لوجهين
الاول ان المجاز يحتاج الى امور ثلثة الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين على احد الوجوه العشرة المذكورة
والنقل من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي والحقيقة محتاجة الى امر واحد هو الوضع الاول فقط فكون
المجاز مرجوحا لكونه محتاجا الى مقدمات اكثر والثاني ان المتبادر الى الفهم كما هو موقوف على الاستعمال

واما

ما لم يذكره لكونه مشتركا بينهما وفيه نظر لانه لو صح ذلك لوجب ان لا يذكر الوضع الاول لكونه مشتركا
بينهما ايضا وانما لم يذكره لان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له كما مر وقد ذكرها بعينه عند ذكر الاستعمال الثاني ان المجاز مرجوح لاخلاله بالفهم وقد ذكر عند
استعمال اللفظ الذي له مدلول واحد حقيقة من غير قرينة وارادة المعنى المجازي لان المعنى الحقيقي الذي هو
غير مراد يتبادر الى الفهم قال المحشي في تقرير المجاز يخل بالفهم حيث لم ينسبه المخاطب للقرينة او تعدد مجازاته
وفيه نظر لان الحقيقة ايضا تخل بالفهم حيث تعددت حقائقها ولم ينسبه للقرينة هذا اذا لم يكن المجاز
غالبا فاما ان غلب المجاز على الحقيقة كالطلاق فانه استعماله في معناه المجازي وهو رفع قيد النكاح غالب
على استعماله في معناه الحقيقي وهو الارسال فيتساويان عند الشافعي لان كل واحد منهما راجح على الاخر
من وجه مرجوح من وجه فيتساويان فان قال لزوجته [illegible] انت طالق فانه يقع الطلاق
نواه او لم ينوه قلت انما يقع الطلاق لوجود الموجب له على كل واحد من المعنيين لانه لو حمل على
الحقيقة لكان معناه رفع القيد المطلق ويلزم منه رفع قيد النكاح فلا يحتاج الى النية وعند ابي
حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى وعند ابي يوسف المجاز الراجح اولى هكذا ذكر في كتب الشافعية
واما الحنفية فانهم اوردوا ولفظ كتبهم ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة
اولى عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد العمل بعموم المجاز اولى وهو على هذا الخلاف مثلا وهو
من حلف ان لا ياكل من هذه الحنطة فعند ابي حنيفة يقع حنثه على عينها دون ما يتخذ منها وعندهما يقع
على عينها وعلى ما يتخذ منها على عموم المجاز قالوا هذا الخلاف مبني على اصل ان الخلف يتعلق عن
الحقيقة في التكلم وعندهما قال ابو حنيفة لان في الكلم الرجحان للحقيقة لان الاصل في الطلاق وقالا انه

حلف عنه في الحكم وبه قال لان في الحكم معانا الهي انا انه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا كما عرفت
في المسائل السابقة ومع شمول الحكم الحقيقة ايضا صار اولى قال المسئلة السابعة يعدل الى المجاز
لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق او حقارة معناه كقضاء الحاجة او لبلاغة لفظ المجاز او عظمة
في معناه كالمجلس او زيادة بيان كالاسد اقول المسئلة السابعة فيما يوجب العدول
عن لفظ الحقيقة ويدعو الى التكلم بالمجاز العدول عن الحقيقة الى المجاز اما ان يكون لامر يرجع
الى الحقيقة او الى المجاز والراجع الى الحقيقة اما ان يكون راجعا الى لفظها او الى معناه والراجع الى
لفظها اما ان يكون لخصوص اللفظ بان يكون اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلا على اللسان واما
لنفاره وهو كالخنفقيق فانه اسم للداهية او لتنافر تركيبه كالعفحج اسم للطويل العنق من الكلبا
او السوق والمجازي يكون سهلا على اللسان لطلب اتصاف المعنى واما ان يكون لاحوال عارضة
له مثل ان لا يكون اللفظ الحقيقي صالحا للقافية والسجع وسائر اصناف البديع والمجازي صالح
لها والراجع الى معنى الحقيقة من حقارة معناه فيستهزء به فيترك الحقيقة بذلك ويعدل
الى المجاز ستر لمعناه كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي كان المكان المطمئن من الارض والراجع
الى المجاز ايضا اما ان يكون راجعا الى لفظه لكون اللفظ المجازي بليغا والحقيقي غير بليغ كما يعبر
عن السرور بالاحبار واما ان يكون راجعا الى معناه اما للعظمة كما يعبر عن فلان بالمجلس العالي
فما يسلم على المجلس العالي فيترك الحقيقة لاجل التعظيم او لزيادة بيان لتقوية حال المذكور كما
يعبر عن الشجاع بالاسد فانه لو قال رايت انسانا شبيه الاسد في الشجاعة لم يكن المبالغة كما اذا
قال رايت اسدا وتحقيق هذا في علم البيان قال المسئلة الثامنة اللفظ قد لا يكون
حقيقة ولا مجازا كما في الوضع الاول وفي الاعلام وقد يكون حقيقة ومجازا في معنى واحد باصطلاحين
كالدابة اقول المسئلة الثامنة في بيان

عدم المنافاة بين الحقيقة والمجاز وجودا وعدما فنقول اللفظ الواحد قد لا يكون حقيقة ولا
مجازا كاللفظ في الوضع الاول قبل الاستعمال فيه وفي غيره لان الاستعمال جزء مفهوم كل منهما ولا تزم له
كما مر وفي الاعلام لا يكون احدهما واللفظ قد يكون بالنسبة الى معنى واحد حقيقة ومجازا معا
بحسب اصطلاحين كلفظ الدابة بالنسبة الى الحمار فانه حقيقة لغوية ومجاز عرفي لكون الدابة في
العرف مخصوصة بالفرس والبغل واما بالنسبة الى معنيين واصلا لكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا
معا بالنسبة الى معنيين كالحمار الى الحيوان المشهور وغيره واما قلنا بحسب اصطلاحين لانه يمتنع ان يكون
اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا معا باصطلاح واحد لانه يلزم ان يكون
ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وغير موضوع له في اصطلاح واحد وانه محال واما ان يكون
اللفظ الواحد حقيقة ومجازا معا ولا يكون حقيقة ولا مجازا فلا يكون خاليا عن الحقيقة والمجاز
معا في المجموع الا لخلو قال المسئلة التاسعة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة وعلامة المجاز
الاطلاق على المستحيل مثل واسئل القرية والاعمال في المنسي كالدابة للحمار اقول المسئلة التاسعة
في بيان علامة الحقيقة والمجاز علامة الحقيقة شيئان اولهما سبق المعنى الى
السامع العارف باللغة عند سماع اللفظ من غير قرينة وانما كان علامة الحقيقة لان اللفظ لو لم يكن
موضوعا لذلك لم يسبق الى فهمه دون غيره الثاني عراء اللفظ عن القرينة عند استعماله
مثلا اذا استعمل اللفظ في احد المعنيين بلا قرينة وفي الآخر بقرينة دل على ان اللفظ حقيقة بالنسبة الى
المعنى الذي استعمل فيه بدون القرينة ولما اقتصر على ذكر اللفظ وعلامة المجاز شيئان اولهما
انضر منها الاول الاطلاق على المستحيل اي اطلاق اللفظ على ما يستحيل اطلاقه عليه علم انه في اصل اللغة غير
موضوع له فيعلم انه مجاز فيه مثل واسئل القرية فان السؤال عن القرية يستحيل الثاني اعمال اللفظ في المعنى
المنسي كان عرفيا او شرعيا او اصطلاحيا كالدابة فانها في اللغة موضوعة لكل ما يدب في الارض
ثم خصت في العرف العام بالفرس والبغل وهجر استعمالها في الحمار فاذا استعملت في الحمار في العرف
عرف كونه مجازا عرفيا قال الفصل الرابع في تعارض الحمل بالفهم وهو الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك على عشرة اوجه الاول النقل اولى من الاشتراك لافراده

في الخامس كما لو كرره الثالث الخارج منه لكثرته واعمال اللفظ في العرس ود ومنها كلام النكاح الثالث
الاضمار خير منه لان احتياجه الى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك اليها في الصورتين
مثل واسأل القرية الرابع التخصيص خير منه للترجيح من المجاز كما سيأتي مثل والشيخ ما لم
المائدة كرمه فانه مشترك او مجاز في العقد وخص عند القائد اول

الفصل السابع من هذا الباب في التعارض الحاصل بين الامور في فهم مراد المتكلم من اللفظ
وترجيح ما هو الراجح من المتعارضين عند المعارضة ويقول انحصر الامور التي تخل بالفهم
مراد المتكلم من اللفظ عند احتمالات خمسة احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه
لما كان كلما وجد شيء من هذه الخمسة حصل خلل في الفهم وذلك ظاهر وكلما انتفت هذه الخمسة لم يبق خلل
اصلا لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك علم ان اللفظ لمعنى واحد بحسب الفهم لكن لا يتعين المراد
لاحتمال كونه منقولا منه الى معنى اخر لعله مراد المتكلم فاذا انتفى النقل ايضا علم ان اللفظ حقيقة
واحدة لم ينقل منها الى غيرها لكنه لا يتعين المراد ايضا لاحتمال كونه مجازا اذ يجوز ان لا يريد المتكلم بهذا
اللفظ معناه الحقيقي بل يريد معناه المجازي فاذا انتفى المجاز ايضا علم ان المراد باللفظ معناه الحقيقي
لكنه لا يتعين المراد ايضا لاحتمال ان يكون لفظ مضمر لا يمكن حمله على مدلوله الحقيقي
فاذا انتفى الاضمار ايضا يعلم كون المراد ما وضع من اللفظ لا غير لكنه لا يتعين المراد من جميع
الوجوه لاحتمال التخصيص اذ يجوز ان يكون المراد من اللفظ بعض ما وضع له دون جميعه لاحتمال
كونه عاما مخصصا فاذا انتفى التخصيص ايضا انتفى الخلل بالكلية وحصل الفهم التام من غير اخلال
لما علم ان المراد به جميع ما وضع له قطعا علم انحصار الامور المخلة بالفهم فيها والتعارض بين هذه
الخمسة يقع على عشرة اوجه لان نسبة الواحد الى الاربعة الباقية بالكل يكون عشرة ولنوضح
في هذه الصور فهو التعارض بين الاشتراك والاربعة الباقية يقع على اربعة اوجه والتعارض بين
النقل والثلاثة الباقية على ثلاثة وبين المجاز والوجهين الباقيين على وجهين وبين الاضمار والتخصيص
على وجه واحد فكان المجموع عشرة اوجه والمصنف ذكرها على الترتيب في عشرة مسائل وبين في كل معارضة
ترجيح ما هو الراجح منها وبدأ بالمعارضة بين الاشتراك والاربعة الباقية فقال المسألة الاولى في التعارض

الواقع

الواقع بين الاشتراك والنقل اذا تعارض الاشتراك والنقل فالنقل اولى من الاشتراك لافراد
النقل وهو عدم احتماله للغير في الحالتين اعني الحالة التي قبل النقل والحالة التي هي بعده فيتعين
مدلوله اما قبل النقل فيتعين المعنى اللغوي واما بعده فيتعين المعنى المنقول اليه بخلاف المشترك فانه
محتمل ابدا فلا يتعين المراد منه في شيء من الاوقات فكان النقل اولى مثاله الزكوة فانها يحتمل ان
يكون مشتركا بين النماء والقدر المخرج من النصاب ويحتمل ان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل
الى القدر المخرج واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالنقل
اولى لما عرفت المسألة الثانية في التعارض الواقع بين الاشتراك والمجاز اذا وقع التعارض
بينهما فالمجاز اولى لان المجاز خير من الاشتراك لوجهين احدهما ان المجاز اكثر من الاشتراك
في اللغة بالاستقراء حتى بالغ ابن جني وقال اكثر اللغات مجاز والكثرة دليل الرجحان
وثانيهما ان اللفظ الذي هو مجاز يعمل في المعنى المراد في الصورتين اي سواء استعمل مع القرينة او دونها
لانه ان كان مع القرينة حمل على المعنى المجازي وان كان دونها حمل على المعنى الحقيقي فلا اهمال فيه على
التقديرين بخلاف المشترك فانه بدون القرينة لا يفيد المراد ففيه اهماله وما بعد المراد يكون معمولا
في جميع الاحوال خير مما يفيد في بعض الاحوال ويكون مهملا لان الاصل اعمال اللفظ لا اهماله مثاله
النكاح فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين المباشرة والعقد المخصوص ويحتمل ان يكون موضوعا للعقد ثم استعمل
في المباشرة مجازا من باب اطلاق اسم السبب على المسبب فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل
هذا اللفظ فالقول بالمجاز اولى لما عرفت من الوجهين المسألة الثالثة في التعارض الواقع
بين الاشتراك والاضمار اذا وقع التعارض بينهما فالاضمار اولى لانه خير من الاشتراك لان احتياج
الاضمار الى القرينة في صورة واحدة وذلك حيث تعدد المضمر لا حيث تعين واحتياج الاشتراك الى
القرينة في الصورتين او اكثر فيكون احتمال الاضمار مخصصا ببعض الصور واحتمال المشترك عاما
في الصور فكان الاشتراك اخل بالفهم فكان الاضمار اولى مثاله قوله تعالى واسأل القرية فانه يحتمل ان
يكون القرية مشتركا بين الموضع والاهل ويحتمل ان يكون القرية موضوعا للموضع والاهل مضمر فهذا
القول عند تعارض هذين الاحتمالين اولى لما عرفت المسألة الرابعة في التعارض بين الاشتراك

والتخصيص فان وقع التعارض بينهما فاحتمال التخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز كما سياتي
في المسئلة التاسعة والمجاز خير من الاشتراك كما مر في المسئلة الثانية فالتخصيص خير من الاشتراك مثاله
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والمباشرة حتى يكون معنى
الاية يحرم موطوءة الاب ومنكوحته من غير الوطي ويحتمل ان يكون النكاح مختصا بالعقد و
خص عنه الفاسد حتى يكون معنى الاية تحريم منكوحة الاب بالعقد الصحيح من غير وطي دون المنكوحة
بالعقد الفاسد كذلك حتى يجوز نكاح من نكحها الاب بالنكاح الفاسد من غير وطي واذا وقع التعارض
بين هذين الاحتمالين فالقول بالتخصيص اولى من القول بالاشتراك **قال** الخامس المجاز خير
من النقل لعدم استلزامه نسخ الاول كالصلوة السادس الاضمار خير منه لانه مثل المجاز كقوله تعالى
وحرم الربا فان الاخذ مضمر والربا نقل الى العقد السابع التخصيص اولى لما تقدم مثل احل الله
البيع فانه المبادلة مطلقا وخص الفاسد ونقل الى المستجمع لشرائط الصحة **اقول** هذه هي المعارضات
الثلث الواقعة بين النقل والثلثة الباقية وهي المجاز والاضمار والتخصيص فنقول المسئلة الخامسة
في التعارض الواقع بين النقل والمجاز اذا وقع التعارض بينهما فالمجاز اولى لان النقل يستلزم نسخ الاول
اي هجران المعنى الاول الموضوع له وذلك يتوقف على اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع بخلاف المجاز
فانه موقوف على قرينة يمنع المخاطب عن فهم المقصود وذلك متيسر فكان المجاز اولى مثاله الصلوة فانها
في اللغة الدعاء واستعمالها في المعنى الشرعي يحتمل ان يكون بطريق النقل ويحتمل ان يكون بطريق
المجاز من باب اطلاق الجزء على الكل فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في هذا اللفظ فا
لقول بالمجاز اولى لما عرفت المسئلة السادسة في التعارض الواقع بين النقل والاضمار اذا
وقع التعارض بينهما فالاضمار اولى لان الاضمار مثل المجاز كما ستعرف في المسئلة التاسعة والمجاز
خير من النقل لما عرفت انفا في المسئلة الخامسة فالاضمار خير من النقل لان المساوي للراجح على شيء
راجح على ذلك الشيء مثاله قوله تعالى وحرم الربا والربا لغة الزيادة ويحتمل ان يكون لفظ الربا
في الاية باقيا على حقيقته اللغوية ولفظ الاخذ مضمرا حتى يكون معنى الاية وحرم اخذ الربا ويحتمل ان

يكون

ان يكون الربا منقولا عن حقيقته اللغوية الى العقد المشتمل على الزيادة في النقدين والمطعومات او
المكيلات على اختلاف المذهبين حتى يصير معنى الاية وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما فاذا
وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فاحتمال الاضمار اولى لما ذكرنا في المسئلة
السابعة في التعارض الواقع بين النقل والتخصيص اذا وقع التعارض بينهما فالتخصيص اولى لما
في المسئلة الرابعة من ان التخصيص خير من المجاز وقد مر في المسئلة الخامسة ان المجاز خير من النقل كما بينا
في المسئلة الخامسة فالتخصيص خير من النقل مثاله قوله تعالى احل الله البيع فان البيع في اللغة موضوع للعقد
المطلق وهو مبادلة المال بالمال مطلقا والحلال من العقود انما هو الصحيح اي العقد المستجمع لشرائط الصحة فا
للفظ في الاية وان كان مطلقا لكنه يحتمل ان يكون عاما خص عنه العقد الفاسد حتى يكون البيع المذكور
في الاية عاما مخصصا بالعقد الصحيح ويحتمل ان يكون منقولا عن معناه اللغوي الى العقد المستجمع لشرائط الصحة
حتى يكون المذكور في الاية منقولا شرعيا فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ
فالقول بالتخصيص اولى لما ذكرنا **قال** الثامن الاضمار مثل المجاز لاستوائهما في القرينة
مثل هذا ابني التاسع التخصيص خير من المجاز لان الباقي متعين والمجاز ربما لا يراد مثل ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه فان المراد التلفظ وخص الناسي او الذبح **اقول** هاتان المسئلتان في المعارضتين
الواقعتين بين المجاز والوجهين الباقيين اعني الاضمار والتخصيص فنقول المسئلة الثامنة
في المعارضة بين المجاز والاضمار اذا وقع التعارض بينهما فهما متساويان لا يترجح احدهما على الاخر
لاستوائهما في استدعاء القرينة المانعة عن فهم الظاهر وفي توقع وقوع الخفاء في كل منهما في تعيين
المضمر والمجاز مثل قول القائل لمن لا يكون ابنه هذا ابني فانه يحتمل ان يكون مجازا اريد به انه معزوز
محبوب ويحتمل ان يكون لفظ مثل مضمرا اريد به انه مثل ابني واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين
في مثل هذا اللفظ فلا رجحان لاحدهما على الاخر كما قررنا المسئلة التاسعة في التعارض الواقع
بين المجاز والتخصيص اذا وقع التعارض بينهما فالتخصيص خير من المجاز لان الباقي من مفهوم
اللفظ بعد التخصيص متعين لانه في صور التخصيص انعقد اللفظ دليلا على كل الافراد فاذا خرج البعض

بدليل انه معتبر في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد وكذا في
نحو حروف الحقيقة بغير صارف للفظ الى المجاز ربما لم يتحقق فتعين بان يكون اللفظ مجازات
متساوية والمعنى للقرينة دائما اولى عالم بعضهم وقتالنا لم يقولوا هم ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
فانه يحتمل ان يكون المراد متروك التسمية الحقيقية اي ما ترك التلفظ باسم الله تعالى عليه عند ذبحه وخص عنه
المتروك التسمية بالنسيان ويحتمل ان يكون المراد به المجاز نفس المذبوح شرعا واذا وقع التعارض بين
هذين الاحتمالين في هذا اللفظ فالتخصيص اولى قال التخصيص خير من الاضمار
لامر مثل قوله في القصاص حيوة اقول المسئلة الخامسة في التعارض الواقع بين الاضمار
والتخصيص فنقول اذا وقع التعارض بينهما فالتخصيص خير من الاضمار لما مر في المسئلة السابعة ان الاضمار
والمجاز متساويان ومر ايضا في المسئلة الخامسة ان التخصيص خير من المجاز فيكون التخصيص خير من
الاضمار لان خير خيار … اعني المجاز … مثاله قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة الاية يحتمل الاضمار
حتى يكون معناها ولكم في شرع القصاص حيوة لا في القصاص لانه … ويحتمل التخصيص ايضا
حتى يكون معناها ولكم في القصاص حيوة بسبب قتل القاتل لانه … الناس عن القتل وخص
عنه المقتص منه ولعل ان المعترض متقاربان لان … الاضمار … خص عنه المقتص منه
قال … الاشتراك خير من النسخ لان النسخ يبطل والاشتراك بين علمين خير من بين علم ومعنى
وهو خير منه بين معنيين اقول … ما حصل من المباحث السابقة ان التخصيص خير راجح على الكل
اذا كان … ان ذلك التخصيص انما هو بحسب الاعيان دون الازمان لان التخصيص بحسب الازمان هو النسخ
وهو غير راجح على الكل بل المرجوح بالنسبة الى الكل والاشتراك راجح عليه لان الاشتراك لا يبطل الخطاب بل يوجب
التوقف الى ظهور المراد منه والنسخ يبطله بالكلية كما سيعلم ويكون الاشتراك راجحا عليه لان الاصل عدم
بطلان الخطاب ثم الاشتراك قد يقع بين علمين كما اذا سمي شخصان بعلم واحد وقد يقع بين علم ومعنى كعوف
فانه مشترك بين العلم والجمل الذكر وقد يقع بين معنيين … والاشتراك بين علمين خير من
الاشتراك بين علم ومعنى وما … هو بين علم ومعنى خير مما هو بين معنيين لان الاشتراك انما

كان على خلاف الاصل لاداته الى الالتباس بحيث كان الالتباس اقل كان اقرب الى الاصل وارجح والالتباس
في الاعلام اقل منها في اسماء المعاني لان الاعلام تطلق على اشخاص معدودة واسماء المعاني تطلق على اي
ذات كان من الافراد الغير المتناهية ولا شك ان الالتباس في الاشخاص المعدودة اقل وقوعا منه في
الافراد الغير المتناهية قال الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها وفيه مسائل المسئلة
الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ولانها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء
زيد وعمرو قبله ولانها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيب قيل انكر عليه السلام ومن عصاهما
فقد غوى … ومن عصى الله ورسوله قلنا ذلك لان الافراد اشد تعظيما قيل لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
طلقت واحدة بخلاف انت طالق طلقتين قلنا الثانية مترتبة بسبب اللفظ وقوله طلقتين تفسير للاول اقول
الفصل الثامن من هذا الباب في تفسير حروف يحتاج في الفقه الى معرفة معانيها لارتباط معرفة بعض
الاحكام الفقهية بمعرفتها وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في بيان معنى الواو العاطفة اختلفوا الائمة
في معناها فقال بعضهم انها للترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وقال الباقون انها للجمع
المطلق على معنى انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان
تدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت
فقط وهذا هو المذهب المختار واحتج المصنف عليه بوجوه ثلثة الاول اجماع النحاة على ذلك لانه نقل عن ابي علي الفارسي
انه قال اجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق حتى ان سيبويه نص على ذلك في سبعة عشر موضعا
من كتابه الثاني ان الواو العاطفة تستعمل حيث يمتنع الترتيب لان مفهوم الفعل نحو تقاتل زيد وعمرو فان
مفهوم التقاتل هو الاجتماع في الفعل معا ومع المعية يمتنع الترتيب ولما القرينة يمتنع عنه مثل جاء
زيد وعمرو قبله فانها لو كانت للترتيب فيه لتناقض الكلام لكنه لم يتناقض اتفاقا واذا صح استعمالها حيث يمتنع
الترتيب كانت للجمع المطلق اجماعا اذ لا قائل بالفصل وقال ابن الحاجب تستعملها للجمع المطلق في هذه الصورة مجازا
فلا ينافي انها للترتيب وفيه نظر لان الاصل في الاطلاق الحقيقة … الثالث
ان اهل اللغة قالوا الواو العاطفة في الاسماء المختلفة بمنزلة الجمع والتثنية في الاسماء المتماثلة لانهم لما لم يتمكنوا
من جمع الاسماء المختلفة وتثنيتها استعملوا واو العطف فيها والجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب اتفاقا بل يفيدان
الاشتراك في الحكم فكذا واو العطف … لو كانت واو العطف بمنزلة التثنية … الترتيب …

النبي صلعم على من خطب أي جمع وثنى ولم يعطف وذلك أن أحدا قام بين يدي رسول الله صلعم وقال من يطع الله
ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فلو كانت الواو للجمع المطلق كالتثنية دون الترتيب لما كان
العطف منكرا عليه لاستعمال التثنية لأنه لم يكن بين العبارتين فرق فلما أنكر التثنية ولقن العطف علم أنها
للترتيب ولنا في الجواب عنه أن الواو في قوله عم ومن عصى الله ورسوله ليس للترتيب إذ لا ترتيب بين العصيين
لعدم انفكاك إحداهما عن الأخرى وإذا لم يكن للترتيب كانت للجمع وإنما أنكر ذلك لأنه لم يفرد ذكر الله بالذكر
فعصى تعظيمه وذلك لأنه حث على الكفاف إفراد الشيء بالذكر أدل على تعظيمه اعترض عليه من وجه أخرى وهو
لو كانت الواو للعطف بمنزلة التثنية حتى يكون للجمع لكان قول القائل لزوجته التي لم يدخل بها أنت طالق وطالق
بمثابة قوله لها أنت طالق طلقتين لكنه ليس كذلك فإنه لو قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق
طلقت واحدة بخلاف ما لو قال لها أنت طالق طلقتين فإنها طلقت طلقتين وليس ذلك إلا لكون الواو
للترتيب والتثنية للجمع أن الواو لما كانت للترتيب قلنا وقع الطلقة بالمعطوف عليه فبانت ثم يقع
بالمعطوف المتأخر بعده والتثنية لما كانت للجمع وقعت الطلقتان بها معا ولنا في الجواب عنه أن
قوله أنت طالق من صيغ الإنشاء والإنشاءات إنما يترتب معانيها على التلفظ بها إذ المعنى الحكم
بحسب الشرع وجودها عند التلفظ بها إذ وجدت الصيغة الأولى أثرت في وقوع الطلاق فبانت الزوجة
بها فإذا بانت بها لم يؤثر الصيغة التي وجدت بعدها لخروج المحل عن كونها محلا لوقوع
الطلاق عليها فالترتيب فيها مستفاد من ترتيب الألفاظ لا من الواو وبخلاف ما إذا قال أنت طالق
طلقتين فإن لفظ طلقتين وقعت تفسيرا لقوله أولا أنت طالق والكلام يتم بآخره قال
الثالثة الفاء للتعقيب إجماعا ولهذا ربط به الجزاء إذا لم يكن فعلا وقولهم لا تفتروا على الله
كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز أقول المسألة الثالثة في بيان معنى الفاء العاطفة الفاء وضعت
للتعقيب أي الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم من غير مهلة والتراخي كقولك جاء زيد فعمرو
أي صدر المجيء عن عمرو عقيب صدوره عن زيد والدليل على كونها للتعقيب إجماع النحاة على ذلك و
يؤكد دلالتها على التعقيب وجوب ربط الجزاء بها إذا لم يكن فعلا فإنه يجب دخول الفاء على الجزاء إذا لم يكن لفظ
الفعل نحو من دخل داري فله درهم لأن الجزاء لا بد أن يحصل عقيب الشرط فلو لم يكن الفاء للتعقيب لما كان
دخولها على الجزاء واجبا ووقع عقيب الشرط فضلا عن وجوب الدخول وإنما قيد الجزاء بكونه غير فعل
لأنه إذا كان ماضيا بغير قد لا يدخل الفاء عليه لتأثير حرف الشرط وإن كان ماضيا نحو وجب دخول

الفاء عليه لعدم تأثير حرف الشرط فيه نحو قوله عم إن كنت قلته فقد علمته لكنه لا يجب حصول الجزاء عقيب
الشرط فلا بد لعلية التعقيب وإن كان مضارعا لا يجب فيه الفاء مطلقا بل بالتفصيل المذكور في كتب النحو
على أنه إذا كان الجزاء جملة اسمية فإنه يجب دخول الفاء عليه مطلقا واعلم أن في قوله إذا لم يكن فعلا نظر
لأن الجزاء إذا كان أمرا نحو قوله عم وإن كنتم تحبون الله فاتبعوني أو نهيا كقوله عم فإن علمتموهن
مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار وجب دخول الفاء عليه كما يجب موضعه مع أنه فعل فإن قيل لو
كانت الفاء للتعقيب لأفادته حيث كانت لكنها لا تفيده في بعض الصور كما في قوله عم ولا تفتروا على
الله كذبا فيسحتكم بعذاب فإن الإسحات لا يقع عقيب الافتراء لكونه في الدنيا والإسحات في الآخرة ولنا
الفاء في هذه الصورة محمول على المجاز لما ثبت كونها حقيقة في التعقيب بالإجماع توفيقا بينهما قال
الرابعة في للظرفية ولو تقديرا مثل ولأصلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها للسببية أقول
المسألة الرابعة في بيان معنى في لفظ في وضعت للظرفية سواء كانت مكانية أو زمانية إما تحقيقا
نحو زيد في الدار وصوموا يوم الجمعة أو تقديرا مثل قوله عم ولأصلبنكم في جذوع النخل فإن الجذع ليس مكانا لهم
حقيقة لكنه مكان لهم تقديرا لأنه لما تمكن فيه تمكن في المكان وقال بعض الفقهاء إنها قد تجيء للسببية
كقوله عم في النفس المؤمنة مائة من الإبل أي بسببها وهو ضعيف لأنه لم يثبت مجيئها للسببية إذ لم ينقل
عن أحد من أهل اللغة ذلك والمرجع في هذه المباحث إليهم قال الخامسة من لابتداء الغاية
أو التبيين أو التبعيض وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك أقول المسألة الخامسة في
معنى لفظة من إذا لم يكن زائدة في الكلام يرد لثلاثة معان إذ قد يرد لابتداء الغاية
نحو سرت من البصرة إلى الكوفة وقد يرد للتبعيض نحو أخذت من الدراهم وقد يرد للتبيين نحو قوله
فاجتنبوا الرجس من الأوثان وهي حقيقة في التبيين لشموله جميع موارده أما في قولك سرت من البصرة
إلى الكوفة فلأنها بينت مبدأ السير وأما في قولك أخذت من الدراهم فلأنها بينت المأخوذ وأما
في قوله فاجتنبوا الرجس من الأوثان فلأنها بينت الرجس الذي يجب الاجتناب عنه فيكون حقيقة فيه
إذ لو كانت حقيقة في كل واحد من المعاني يلزم الاشتراك والأصل عدمه قال السادسة الباء
تعدي اللازم وتجزي المتعدي لما نعلم الفرق بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل ونقل إنكاره
عن ابن جني ورد بأنه شهادة نفي أقول المسألة الخامسة في تحقيق معنى الباء

الفرق بان على ان الباء اذا دخلت على الفعل اللازم جعلته متعديا اما اذا دخلت على الفعل المتعدي
نفسه فهل بعد التعدي دام لا فيه خلاف فالشافعية ذهبوا الى انها بعد التعدي تجيء للتبعيض مع الحصول
الفرق ... بين قولنا مسحت المنديل وبين قولنا مسحت بالمنديل فان الاول يقتضي الشمول و
الثاني للتبعيض واما الحنفية فقالوا الباء في الفعل المتعدي نفسه انما تكون للتبعيض لو ثبت
مجيئها له لكنه لم يثبت بقول ابي الفتح ابن جني انه قال ان الذي قال ان الباء للتبعيض شيء لا يعرفه اهل
اللغة لم يسمع عن اهل اللغة ذكره فان امثال هذه المباحث انما يكون بالنقل ورد قول ابن جني بانه
شهادة على النفي وهي غير مسموعة وفيه نظر فانه لا يدعي عدم الورود بل منع الورود كما في جميع والتسبيه
بينهما فرق **قال** السابعة انما للحصر لان ان للاثبات وما للنفي فيجب الجمع على ما امكن ولقول
الاعشى انما العزة للكاثر والفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وعورض بقوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا المراد الكاملون **اقول** المسألة السابعة
في تحقيق معنى لفظة انما لفظة انما للحصر لوجوه ثلاثة الاول ان كلمة انما مركبة من لفظتان ولفظة ان في اللغة
للاثبات ولفظة ما للنفي فعند التركيب يجب ان يبقى كل منهما على معناه اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان
فيجتمع مدلول النفي والاثبات واجتماعهما انما يكون بان يكون كلمة ان في للاثبات المذكور وكلمة ما للنفي غير
المذكور او بان يكون بالعكس بان يكون كلمة ان للاثبات غير المذكور وما للنفي المذكور والثاني وهو الاجماع
على طريق العكس باطل اتفاقا فتعين الاول فهو معنى الحصر والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب الجمع على ما
امكن وفيه نظر لوجود لانا لا نسلم انهما اذا كانتا باقيين على معناهما الاصلي وجب ان يكون انما هذا
التركيب صفة كما كان قبل التركيب لسنك لكما جاءو ثانيا بانهما في هذا التركيب ليسا للنفي بل
هي كافة كما في ليتما ولكنما ولعلما الدليل الثاني انه تمسك بقول الفصحاء كالاعشى والفرزدق فان
الاعشى قال يخاطبها لعلقمة مفضلا عامرا عليه ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر والمراد
بالحصى هنا العدد وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا
او مثلي فلو لم يحتمل انما في هذين البيتين على الحصر لما حصل مقصود الشاعر وعورض هذان الوجهان
الدالان على ان انما للحصر بانه لو كانت انما للحصر لافادت في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم لكنها لا تفيد الحصر للاجماع على ان من لا توجل قلبه عند ذكر الله مؤمن ايضا قلنا في الجواب عنه

ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الاية الموصوفة الكاملون وعليهم ... ان من الخائف قلبه عند ذكر الله ليس
بمؤمن كامل **قال** الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ وفيه مسائل الاولى لا يخاطبنا الله
تعالى بالمهمل لانه هذيان احتجت الحشوية باوائل السور قلنا انها اسماؤها وبالوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله قلنا واجب والا لخصص المعطوف بالحال فلما بالحال ... مثل ... وجب ... يعقوب نافلة
وبقوله كانه رءوس الشياطين قلنا مثل ... **اقول** الفصل التاسع من الباب الاول من الكتاب
الاول في كيفية الاستدلال بالفاظ كتاب الله تعالى والاحاديث الدالة على الاحكام الشرعية وفي هذا الفصل مسائل
تسع لان الاستدلال بالخطاب يتوقف على امرين احدهما عدم الخطاب بالمهمل اذ لو جوز الخطاب به لما دل
على الحكم لاستلزامه للدالية المهمل على شيء وثانيهما عدم الخطاب بما لم يكن المهمل وهو ان يريد الشارع
من اللفظ خلاف الظاهر من غير بيان يدل على المراد فان اللفظ بالنسبة اليه كالمهمل ثم ان الخطاب
اما ان لا يحتاج في دلالته على الحكم الى ما ينضم اليه او يحتاج ومنه مسائل اربع لكن لما كان الخطاب
المستقل بالدلالة قد يدل على الحكم بدلالة اللفظ وقد يدل عليه بما يلزم من المدلول كالحصر والمفهوم
وقد كان دلالته منطوقا بان يحمل المدلول على الحكم من المسائل التي ... الخلاف فيها ...
وجوه للاحقة الكلام عليها اورد المباحث المتعلقة بها في مسالة وهي رابع المسائل فلذلك صار
المسائل المذكورة في هذا الفصل تسع المسألة الاولى في بيان عدم جواز الخطاب بالمهمل فقول لا
يجوز ان يخاطبنا الله تعالى باللفظ المهمل لا موضع له اصلا خلافا للحشوية لان الخطاب بالمهمل هذيان و
الهذيان نقص والنقص على الله تعالى محال احتجت الحشوية على جواز الخطاب بالمهمل بالاول الاتيان بالحروف
المقطعة في اوائل السور نحو قوله تعالى كهيعص وحم عسق فانها مهملة مع ان الله تعالى تكلم بها قلنا في
الجواب عنه انها اسماء السور على القول المحقق من المفسرين ... الثاني ان الاتيان بالوقف على
قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ... لم يعطف عليه ... قوله
والراسخون في العلم حتى يكون عطفا على قوله الا الله فاذا ابتدأ بقوله يقولون امنا كان المراد به قائلين
امنا فيكون حالا وهو باطل لانه لا يخلو اما ان يكون حالا عن الله تعالى او عن الراسخين في العلم حتى كان الله
تعالى والراسخون في العلم قائلين امنا به كل من عند ربنا وذلك في حق الله تعالى محال ويكون حالا عن الراسخين
في العلم فقط وفيه تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو ممتنع
لانه خلاف القاعدة المقررة في العربية ان المعطوف في حكم المعطوف عليه فيلزم الوقف على قوله تعالى

الا الله واجب واذا كان الوقوف عليه واجبا فقد خاطبنا الله بما لا نعلمه وهو المهمل وبرد ما قالت
الحنفية في نفس المسايل والمتشابه مما لا طريق الى معرفته وقد ظهر ان المهمل ما لا وضع له
لانا لا نعلم تاويله قلنا في الجواب عنه نحو تخصيص المعطوف بالحال حيث لا لبس كقوله ووهبنا
له اسحق ويعقوب نافلة فان قوله نافلة حال عن المعطوف فقط وهو يعقوب لان النافلة ولد الولد
الولد وانما هو يعقوب دون اسحق الدال الا [illegible] بقوله كانه رؤوس الشياطين فانها موضوعة
لم يكون مهملا قلنا في الجواب عنه انه موضع لمستحيل يستعملون ذلك المهمل ويضربون المثل به في
الاستقباح قال الثانية لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة اليه مهمل وقالت
المرجئة احتجاجا قلنا لرفع الوثوق عن قوله نعم اقول المسئلة الثانية لا يجوز ان يعني الله تعالى
من كلامه خلاف الظاهر من غير ان يكون معه بيان يدل على ما اراده خلافا للمرجئة فانهم ذهبوا الى ان المراد
من الايات الموعدة ليس الوعيد على العاصي فان الوعيد عندهم ليس على العاصي الا انا نقطع الوعيد
لتخويف الفسقة ولا فان المعلوم لا يعاقب على معصية فان نعم الله واسع فكذلك لنا ان اللفظ الخالي عن البيان
بالنسبة الى خلاف الظاهر مهمل والخطاب بالمهمل غير جايز اجماعا ما لم يوجد لا ان اللفظ لم يدل على غير الظاهر
من غير بيان مهمل فان المهمل ما لا فائدة له وهذا اللفظ له فايدة لان المتكلم بكلام ظاهره تقرير الوعيد
مع انه لا يريد ذلك حصل منه تخويف الفسقة والتخويف [illegible] على الفسق وهذه فايدة حاصلة منه
قلنا في الجواب عنه انا لو جوزنا هذا الباب لارتفع الوثوق عن قوله لانه ما من كلام الا ويحتمل ان يكون المراد منه
ابدا ورد ظاهره وذلك معلوم الفساد وانه لو كان مثل هذه الفوايد مسوغة لصحة اللفظ لوجب
ان لا يوجد في الدنيا لفظ مهمل لان كل لفظ مهمل اذا تلفظ به المتلفظ يستفاد فايدة هي كون المتلفظ به حيا
ناطقا لكن كون المهمل غير مهمل معلوم البطلان قال الثالثة الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه
فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي او بمفهومه وهو اما ان يلزم عن مفرد يتوقف عليه
عقلا او شرعا مثل ارم واعتق عبدك عني ويسمى اقتضاء او عن مركب موافق وهو فحوى الخطاب كدلالة
تحريم التافيف على تحريم الضرب وجواز المباشرة الى الصبح وعلى جواز الصوم جنبا او مخالف كلزوم نفي
الحكم عما عدا المذكور ويسمى دليل الخطاب اقول المسئلة الثالثة في بيان كيفية الاستدلال بالخطاب
فنقول الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه او يدل عليه بمفهومه والمراد بالمنطوق مدلول اللفظ وبالمفهوم
ما يلزم من المدلول فان دل على الحكم بمنطوقه فان كان للفظ مدلول شرعي يحمل عليه لان النبي انما بعث لتعريف
الشرع لا اللغة وان لم يكن له مدلول شرعي فان كان له مدلول عرفي يحمل عليه لان الشرع بعد العرف هو المتعرف

فيكتسب احكامه كالايمان وغيره وان لم يكن له مدلول عرفي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول
اللغوي يحمل عليه لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كانت يحمل على المدلول المجازي لكون اللفظ دالا وتعذر
حمله على الحقيقة فلو لم يحمل على المجاز صار اللفظ الدال عبثا ان يكون دالا وهو غير جايز وهو المراد من
فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي وان دل اللفظ على الحكم بمفهومه اعني ما يلزم من
المدلول فالمفهوم اما ان يلزم عن معاني الالفاظ المفردة او عن حال تركيبها والاول فهو ان يلزم
المفهوم من معاني الالفاظ المفردة وهو المراد بقوله ما يلزم عن مفرد اما ان يتوقف مدلول اللفظ
عليه او لم يتوقف فان توقف عليه يسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء وهو ما يتوقف عليه عقلا كدلالة الرمي لزوم
على وجود احد القوس وغيرهما مما يتوقف عليه الرمي فان هذا الرمي يتوقف على احد الامور عقلا او
يتوقف عليه شرعا كدلالة قوله اعتق عبدك عني على التزام المخاطب على تحصيل الملك للعامل لان العتق
عنه يتوقف على حصول الملك له شرعا فان قلت دلالة قوله اعتق عبدك عني على الوجوب على المخاطب
بحصول الملك للمعتق اما لزم من قبيل ما يلزم المفهوم عن المركب لان المفرد لانه لو لم يعرف قوله
عني لم يلزم [illegible] من قبيل ما يلزم المفهوم من المفرد قلت لان وجوب
تحصيل الملك يفهم من مجرد قوله اعتق ولهذا لو قال اعتق تماما فهو ملكه عن المخاطب فلزمه من ايجاب
تحصيل ملكه عليه لان عتقه بدون الملك [illegible] فيكون المفهوم من هذه الصورة ما يلزم عن المفرد
لا عن المركب وان لم يتوقف مدلول اللفظ على المفهوم عن حال تركيبها وهو المراد بقوله او عن مركب
يلزم عن تركيبها ان يكون موافقا للمنطوق في الحكم اي الحلال والحرمة والايجاب ونحوها او مخالفا
له في ذلك فان كان موافقا للمنطوق في الحكم يسمى فحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف في قوله
لا تقل لهما اف على تحريم معنى الضرب وكدلالة جواز المباشرة الى الصبح في قوله ثم حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر على جواز الصوم جنبا اذ لو لم يجز لوجب ان يحرم الوطي في اخر
جزء من الليل بقدر ما يقع فيه الغسل وهو مخالف للمنطوق الاية اعني جواز المباشرة الى طلوع الفجر
لكون حتى لانتهاء الغاية فالحكم المفهوم من اللفظ في محل الذكر هاهنا الاباحة موافق لمدلوله
في محل المنطوق وهو التحريم في الاية الاولى والجواز في الثانية وان المفهوم مخالف للمنطوق في الحكم فدلالته

خصص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عدا المذكور كما سيجيء البحث عنه في المسئلة الآتية يسمى دليل الخطاب

قال الرابع تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره والا لما جاز القياس خلافا لابن الدقاق
وباحدى صفتي الذات مثل في سائمة الغنم زكوة يدل على نفيه عما لم يظهر للتخصيص فائدة اخرى خلافا
لابي حنيفة وابن سريج والقاضي وامام الحرمين والغزالي لنا انه لو دل لدل من جهة ... مطل الغني ظلم
ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر وان ظاهر التخصيص يستدعي فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيرها
منتفية بالاصل وايضا فانا لو لم يشعر بالعلية لكان معه والاصل عدم علة اخرى فينتفي بانتفائه قيل
لو دل لدل اما مطابقة او التزاما ولنا ... لما بينا ان الترتيب يشعر بالعلية وانتفاء العلة
يستلزم انتفاء معلولها المساوي قيل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لكن ... علينا ...

اقول هذه المسئلة الرابعة في بيان اقسام دليل الخطاب وهي سبعة الاول مفهوم الحصر المستفاد
من حرف انما الثاني مفهوم الاستثناء الثالث مفهوم الغاية الرابع مفهوم الاسم ... علم او اسم جنس
مشتقا او غير مشتق ويقال له مفهوم اللقب الخامس مفهوم الصفة سواء كانت نعتية او الا ... السادس مفهوم
الشرط السابع مفهوم العدد وقد اورد ههنا منها اربعة مفهوم اللقب ومفهوم الصفة ومفهوم
الشرط ومفهوم العدد وترك بقية الاقسام لمحي البعض وجعل الاخرون قبل مفهوم الحصر المستفاد
من تعريف التركيب كحصر المبتدأ في الخبر في مثل قولك صديقي زيد غير موضوع ... لكن ... عدم
افادته الحصر ولا لذكره راسا وفيه نظر اذا عرفت هذا فنقول تعليق الحكم بالاسم ويقال له مفهوم
اللقب لا يدل على نفي الحكم عن غير ذلك الاسم الذي علق به الحكم اسم جنس كقولك في الغنم السائمة زكوة
او اسم علم كقولك في الدار فان الاول لا يدل على ان لا زكوة في غير الغنم والثاني لا يدل على ان عمرا ليس في
الدار والدليل على ما قلنا انه لو دل تعليق الحكم بالاسم على نفي ذلك الحكم عن غير ذلك الاسم لما جاز القياس
لان النص الدال على ثبوت الحكم في الاصل ان كان متناولا للفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يكن
متناولا له فكذا لان التنصيص على حكم الاصل يكون دالا على نفي الحكم عن غيره والفرع غيره فيكون
دالا على نفي الحكم عن الفرع فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لتقدم النص على القياس لكن جواز القياس
مما سلم الخصم فبطل القول بهذه الدلالة فان قلت هذا الدليل انما يدل على عدم جواز بعض

الاقيسة

الاقيسة وما تثبت حكم اصله بالنص دون غيره ولا يدل على عدم جواز القياس مطلقا قلت هذا القدر
يكفي في هذا البيان فالحاصل ان هذا هو مذهب الجمهور واما ابو بكر الدقاق فخالف الجمهور في ذلك وذهب الى ان
التخصيص بالاسم يدل على نفي الحكم عما عداه لكلام محتجا بانه لا بد للتخصيص من فائدة ولا فائدة الا نفي الحكم
عما عداه وجوابه منع حصر الفائدة فيه وتعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما لم يتصف
بتلك الصفة كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان الذات وهو الغنم له صفتان احديهما السائمة والاخرى
المعلوفة وقد علق عليه الحكم وهو وجوب الزكوة باحدى صفتي الذات وهي السائمة فانه يدل على
نفي الحكم وهو الزكوة عن الغنم المعلوفة لكن بشرط ان لا يظهر للتخصيص فائدة اخرى على نفي
الحكم عما عدا المذكور اما اذا كان له فائدة اخرى مثل ان سئل عنه عم هل في سائمة الغنم زكوة فقال عم
في سائمة الغنم زكوة او قيل بحضرته لفلان غنم سائمة فقال عم في الغنم السائمة زكوة او كان الغرض
من التخصيص المنع من العادة المذمومة فانه من عادتهم المذمومة قتلهم اولادهم خشية الفقر
فقال تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلا يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور بخلاف ما اذا لم يظهر
فانه يدل خلافا لابي حنيفة وابن سريج والقاضي ابو بكر وامام الحرمين وحجة الاسلام الغزالي
فانهم ذهبوا الى انه لا يدل لنا على ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما عدا
المذكور وجوه ثلثة الاول ان نفي الحكم عما عدا المذكور الى ... من نحو قوله عليه السلام مطل الغني ظلم
الفهم ان مطل غير الغني ليس بظلم ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر فانه يتبادر الى الفهم ان الميت الغير اليهودي
يبصر ولذلك يستهزئ بهذا القائل ويضحك من كلامه الثاني ان ظاهر التخصيص يستدعي فائدة والا
لكان التخصيص عبثا وهو لا يليق بكلام البلغاء فضلا عن كلام الشارع وتخصيص الحكم بالمذكور له
فائدة وهو ظاهر والفائدة التي استدعاها التخصيص اما تخصيص الحكم بالمذكور او غيره و
الغير منتف بالاصل فتعين ان الفائدة منحصرة فيه وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الوجه لثبت
مفهوم اللقب لجريانه الى اخره فيه قلت لمفهوم اللقب فائدة اخرى غير نفي الحكم عن غير المذكور وهي
افادة الكلام لان الكلام بدونه ناقص غير مفيد فانه لو حذف الغنم من قولنا في الغنم زكوة لم يبق الكلام
مفيدا بخلاف ما لو حذفت السائمة عن قوله في الغنم السائمة زكوة لبقي الكلام مفيدا فوجب ان يكون
في هذا القول فائدة غير الاخبار وهذا معنى قوله وان ظاهر التخصيص يستدعي فائدة الثالث ترتب

لكم علة وصف يشعر بالعلية ذلك الوصف لذلك الحكم كما ستعرف في باب القياس وح فان يكون لذلك
الحكم علة اخرى غير ذلك الوصف فالكون والاول باطل لان الوصف مع علة اخرى يعين الثاني وح
لا ينحصر العلية في ذلك الوصف واذا كان كذلك ينتفي الحكم بانتفاء ذلك الوصف لانتفاء المعلول عند
انتفاء علته واذا انتفى الحكم بانتفاء الوصف ثبت ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي
الحكم عما ليس له تلك الصفة وهو المط وعورض هذه وقيل ما ذكرتم وان دل على ان تعليق الحكم باحدى
صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما عدا المتصف بها لكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو دل التعليق باحدى
صفتي الذات على نفي الحكم عما عدا المتصف بها لكن المذكور دل اما ان كان مدلولا للفظ المذكور لانه عليه
اما مطابقة او التزاما لان نفي الحكم عما عدا المذكور ان كان نفس مدلول اللفظ كانت دلالته عليه مطابقة
وان كان لازم المدلول سواء كان جزءا او خارجا عنه كان دلالة اللفظ عليه التزاما وكلاهما منتف
اما المطابقة فلان اللفظ لم يوضع له والا لفهم منه كل احد واما الالتزام فلا يتغاير ط وهو سبق
الفهم او اللزوم الذهني فان العاقل لقوله في سائمة الغنم زكوة قد يغفل عن نفي الزكوة عن المعلوفة
فان قيل ههنا احتمال ثم اخر وهو ان يدل عليه اللفظ تضمنا قلت التضمن التزام لغوي لكون الجزء
لازما للكل والمراد ههنا اللغوي فلا يستقيم قلنا في الجواب عنه ان اللفظ يدل على نفي الحكم عما عدا
المذكور التزاما وبيان اللزوم انه لما ثبت ان ترتب الحكم على وصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك
الحكم وثبت حصر العلية عليه لانتفاء غيره بالاصل ثبت ان الوصف علة مساوية لذلك الحكم واذا ثبت ذلك لزم
نفي الحكم عما عدا المذكور لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي وهو المط اعترض عليه وقيل
بان تعليق الحكم بالصفة لو دل على نفي الحكم عما عدا المذكور لكان قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
دالا على جواز قتل الاولاد عند عدم الخشية عن العقوبة الكنه ليس كذلك فبطل ما ذهبتم اليه قلنا
هذه الصورة ليست من صور المدعى لان المدعى ان تعليق الحكم بالصفة اذا لم يكن له فائدة اخرى
يدل على نفيه عما عدا المذكور وفي هذه الصورة فائدة كما قررنا فلا يرد نقضا بها قال
وكذا التخصيص بالشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ينتفي المشروط بانتفائه فقيل
تسمية ان حرف شرط اصطلاحا قلنا الاصل عدم النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا
لا نم ان يكون الشرط احدهما وهو علق المدعى قيل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا

لكون ذلك علما لانا لا نم انه يلزم انتفاء الحرمة لانتفاء الاكراه اقول ——— وكذا التخصيص بالشرط وهو
تعليق الحكم على شيء بكلمة ان يدل على نفي الحكم عما انتفى فيه الشيء مثل قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
فانه يدل على عدم وجوب الانفاق عند عدم الحمل لما مر من الدليل بعموم الصفة ويدل على المط
كذا وان كلمة ان اذا دخلت على شيء جعلته شرطا باجماع اهل العربية والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط
لان شرط الشيء عبارة عما يتوقف عليه الشيء والاعترض عليه وقيل عليه بان تسمية كلمة ان حرف شرط اصطلاح
للنحاة لا انها موضوعة للشرط بالمعنى المذكور بعد فيكون منقولا عن موضوعها الاصلي فلا يفيد قلنا انا
غير منقول عن موضوعها الاصلي بل هو مستعمل فيه لان الاصل عدم النقل اعترض مرة اخرى وقيل لنا
ان كلمة ان وضعت للشرط لكن لا نم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانما يلزم ذلك لو لم يكن للشرط
بدل يقوم مقامه قلنا في جوابه لو كان للشرط بدل يقوم مقامه يكون الشرط احدهما اعني البدل
او المبدل عنه ما فرض شرطا لم يكن شرطا و اذا لم يكن المشروط بانتفائه لا تعدد في مدعانا
وهو المراد بقوله وهو عين المدعى لان المدعى ان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط لا ان المشروط
ينتفي بانتفاء عين المشروط حتى اذا لم يثبت يبطل مدعانا ثم عورض وقيل ما ذكرتم وان دل
على ان الحكم المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم عما انتفى عنه الشرط ولكن عندنا ما ينفيه فان قوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا علق الحكم وهو النهي عن الاكراه على الشرط وهو
ارادة التحصن مع انه ليس دالا على جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن لان الاكراه على البغاء
حرام سواء اردن التحصن او لا قلنا في الجواب عنه لا نم ان حرمة الاكراه لا ينتفي بانتفاء ارادة التحصن
اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء وح ينتفي الاكراه على البغاء فلا يتعلق النهي به وفيه نظر لانا لا
نم انهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء لجواز ان لا يردن شيئا منهما سلمناه لكن لا يلزم من
انتفاء الاكراه عدم تعلق النهي بيان ان النهي عن الشيء لا يقتضي وجوده وقال الفاضل المدعي في
غير الجواب بتغير لطيف كما تعالى لم قلتم بان الحرمة انتفت قوله لو انتفت لحصل الجواز قلنا لا نم الجواز
اراد بنفي البغاء وانتفاء الاكراه على المراد فيكون الانتفاء مشاعها لحصول الجواز بمرد الجواز
الا والله لو غير اصل السؤال بتغير لطيف كما تقول جاز انتفاء ارادة التحصن بعدم ارادة شيء منها وح
يلزم جواز الاكراه عملا بمفهوم الشرط مع انه لا يجوز اصلا ثم يجيء الجواب المذكور والاولى انه

في الجواب عن السؤال الاول ان التخصيص بهذا الشرط بهما جرى مجرى الاغلب لان الاكثر على الزنا
انما يقع على الباقي حتى من بعيد التحصين لا يكون دالا على المفهوم كما مر في مفهوم الصفة لان
ذلك شرط في مفهوم المخالفة مطلقا او بتعليله لا نم ان الجواز ليس بثابت نظرا الى المفهوم وانما لم
يثبت لحصول الاجماع المعارض الراجح عليه وعن السؤال الثاني ان النهي عن الشيء يقتضي جوازه والا
لكان النهي عنه عبثا لكونه غير مقدور قال و التخصيص بالعدد لا يدل على الزايد والناقص
اقول المجاز عند الجليا الحاصل ان التخصيص بالعدد لا يدل على عدم الحكم عن الزايد على العدد
او الناقص بمجرد العدد لان الاعداد لم يخالف بالخصوص جاز ان يشتركا في حكم وان يختلفا فيها
فكذلك لان التخالف بعد سر كان في حكم والحق التفصيل وهو ان يقول العدد الذي علق به الحكم اما
ان يكون علة لذلك الحكم او لا فان كان علة فالتعليق به يدل على ثبوت ذلك الحكم في الزايد لكون
العلة وهو ذلك العدد موجودة في الزايد دون الناقص عنه كقوله ع اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا
فان القلتين علة لاندفاع النجاسة فان زاد على القلتين يطهر ايضا وان نقص فلا لانتفاء العلة الكاملة وان
لم يكن العدد علة لذلك الحكم فان الحكم حظر كحظر جلد الزايد على المائة او كراهة ككراهة غسل اعضاء
الوضوء اربع مرات دل على التحريم والكراهة فيما فوقه دون ما دونه وان كان ايجابا كوجوب خمس
صلوات او اباحة كاباحة اربع زوجات او ندبا كالتصدق بدينار في وطي الحائض دل على ثبوت ذلك في
الناقص دون ما فوقه قال الخامسة النص اما ان يستقل بافادة الحكم او لا والمقارن له اما
نص آخر مثل قوله تعالى افعصيت امري مع قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على ان تارك
الامر يستحق النار ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله حولين كاملين لمن اراد
ان يتم الرضاعة على ان مدة الحمل ستة اشهر او اجماع [illegible] على ارث الخال مع الاجماع الدال
ان الخالة بمقام ارثها اقول قد عرفت في صدر الفصل ان الخطاب الوارد من الشرع اما ان
يستقل بافادة الحكم وقدمنا البحث في كيفية دلالته او لا يستقل بالافادة بل يحتاج الى معاون ينضم اليه
حتى يفيد حكما وهو القسم المقارن لما يفيد [illegible] حالية كشهادة حال المتكلم والاول اما لفظ او اجماع
او قياس والنص المقارن بنص آخر اما ان يكون بحيث يدل كل منهما على بعض مقدمتي الدليل
مثل دلالة قوله تعالى افعصيت امري مع قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على ان تارك الامر يستحق

النار فان قوله افعصيت امري يدل على مقدمة وهي ان تارك الامر عاص وقوله ومن يعص الله يدل على مقدمة اخرى وهي
ان كل عاص يستحق النار وهما ينتجان المطلوب او يكون احد النصين دالا على ثبوت حكم الشيئين والنص الآخر دالا
على ثبوت بعض ذلك لاحدهما فقط وجب القطع بان ما في الحكم ثابت للآخر كدلالة قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة على
ان مدة الحمل ستة اشهر فان قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان مدة الشيئين وهما الحمل والرضاع
ثلثون شهرا وقوله والوالدات يرضعن اولادهن يدل على ان بعض هذه المدة وهي اربعة وعشرون شهرا حولين
كاملين انما هي مدة الرضاع فوجب الحكم بان ما في المدة وهي ستة اشهر مدة الحمل واما الاجماع المقارن للنص في
دلالته على شيء فكدلالة ما دل على ارث الخال من النص نحو قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
كتاب الله مع الاجماع الدال على ان الخالة بمثابة الخال في النسبة الى الميت لكون كل منهما فرعا لاصل
الميت على ارث الخالة واما القياس المقارن للنص في الدلالة فكدلالة النص الدال على حرمة الربا في البيع مع
القياس الدال على ان النكاح بمثابة البيع على الحكم بحرمة الربا في النكاح واما ضم النص الى قرينة حالية كشهادة حال
المتكلم مثل دلالة قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة مع شهادة حال المتكلم وهو انه ع بعث لبيان الاحكام الشرعية
دون اللغوية على ان المراد منه بيان الشرع دون بيان اقل الجمع قال الباب الثالث في الاوامر والنواهي
وفيه فصول الفصل الاول لفظ الامر وفيه مسائل الاولى انه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبر المعتزلة
العلو وابو الحسين الاستعلاء ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وليس حقيقة في غيره دفعا
للاشتراك وقال بعض الفقهاء انه مشترك بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما امرنا الا واحدة وما امر
فرعون برشيد والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا المراد الشان مجازا قال البصري اذا قيل امر فلان تردد بين
القول والفعل والشيء والصفة والشان وهو آية الاشتراك قلنا لا بل يتبادر القول اقول
الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي وفي هذا الباب فصول ثلثة لان البحث فيه اما ان يكون
عن الامر او عن النهي وما يكون بحثا عن مدلول اللفظ او عن مدلول صيغته فلذلك كانت الفصول الباحثة
عن الاوامر والنواهي ثلثة الفصل الاول في بيان مدلول لفظ الامر فهو على انه حقيقة في القول الطالب
للفعل ثم افترقوا فقال بعضهم مفهوم الامر هذا فقط سواء صدر عمن هو اعلى رتبة من المطلوب منه
او ممن هو ادنى رتبة منه او ممن يساويه في الرتبة واختار المصنف هذا واعتبر المعتزلة قيد

العلو في ماهية الامر لانهم قالوا الآمر يجب ان يكون اعلى رتبة من المامور حتى يسمى القول الطالب امرا ويحتج باستقباح
قول القائل امرت الامير واستحسان قوله سالته فلولا اعتبار علو الرتبة لما كان كذلك واعتبر ابو الحسين البصري
وبعض المعتزلة في تعريفه اي يجب ان يعد الآمر نفسه عاليا رتبة من المامور لا انه اعلى رتبة من الغير لو قال الى على سبيل
الخضوع افعل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة منه لمن فوقه افعل على سبيل الاستعلاء قيل انه امره ولهذا ان يسفه الامر
اعتبار الاستعلاء واحتج المصنف على ما اختاره بان اعتبار العلو مطلق فاسد بقوله حكاية عن فرعون حين استشار قومه
ماذا تامرون فانه اطلق الامر على القول الطالب للفعل الصادر عن قوم فرعون بلا علو لان فرعون كان اعلى
رتبة منهم والاستعلاء لانه كان يجعل نفسه الها لهم واذا ثبت كون الامر حقيقة في القول المخصوص لكونه غيرها للزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قلت لو لم يكن حقيقة في الغير لكان مجازا وهو ايضا خلاف الاصل قلت
سلمناه لكن المجاز خير من الاشتراك لما عرفت وذهب بعض الفقهاء الى ان لفظ الامر مشترك بين
القول المخصوص والفعل لكونه حقيقة في الفعل ايضا لان الامر يطلق على الفعل كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر
اي فعلنا وقوله وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا في الجواب عنه انه لما بطل كونه حقيقة
في غير القول المخصوص فاذا اطلق على الفعل كان مجازا فالمراد بلفظ في الآيتين الثاني مجازا على ان المراد منه
في الآية الاولى لو كان هو الفعل لزم اتحاد افعاله تعالى وحدوث كلها دفعة كلمح بالبصر وهو باطل فوجب
صرفه عنه وح جاز ان يكون المراد الشان ومعناها ان شاننا واحد وهو انا اذا اردنا شيئا
ان نقول له كن فيكون وحمل الامر على الشان في الآية الثانية ايضا اشبه بالنسبة الى الفعل
قال الامام في المحصول والظاهر ان المراد من لفظ الامر في الآية الثانية هو القول لما تقدم من قوله
تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به ثم قال وما امر فرعون برشيد قال ابو الحسين البصري
لفظ مشترك بين معان خمسة القول المخصوص والفعل والشيء والصفة والشان لانه اذا اطلق
لفظ الامر غير مقيد بالخصوصية باحد الامور الخمسة وقيل امر فلان تردد الذهن وتوقف ولم يدر اي
هذه الامور اريد فاذا قيد بشيء من هذه المخصصات مثل امر بالصلوة او فعل امره وتحرك لامر او
ساد او امره مستقيم علم السامع من الاول القول ومن الثاني الفعل ومن الثالث الشيء ومن الرابع
الصفة ومن الخامس الشان وتردد الذهن عند سماع لفظ دون القرينة في معانيه علامة الاشتراك
مما قلنا في الجواب عنه لا نم تردد الذهن عند اطلاقه مطلقا بل يتبادر القول المخصوص لما تقدم

ح قال الحنفي ولعل الاولى ان يقول هذه الخاصة المشتركة الاضداد في كل مشترك وجواب منع اطراد المنع فان من المشتركات
ما لا يمكن دعوى تضاد معانيه كالجون والقرء مثلا قال ـــــ المسألة الثانية الطلب بديهي
التصور وهو غير العبارات المختلفة وغير الارادة خلافا للمعتزلة لنا اولا ان الكافر مامور به وليس بمراد
لما عرفت وان المهدد لعذره في ضرب عبده يامره ولا يريد واعترف ابو علي وابنه بتغاير وشرطا
الارادة في الدلالة ليميز عن التهديد قلنا كونه مجازا كاف اقول ـــــ المسألة الثانية في بيان
ماهية الطلب وانما احتاج الى بيانه لانه مما اخذ في تعريف الامر اذا لم يبين حقيقته وقال الطلب بديهي
التصور اذ كل احد من لم يمارس الحدود والرسوم يدرك التفرقة بين طلب الفعل وطلب الترك بالبديهة
بدليل انه يامر في مقام الامر ويستعمل في مقام النهي فلولا ان ماهية الطلب معلومة بديهة لما تمكن من ذلك والطلب
ليس نفس العبارات والصيغ لان الطلب حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف باختلاف الامم والنواحي
والصيغ والعبارات مختلفة باختلافها وكذا الطلب غير الارادة خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى
ان ماهية الطلب هي ارادة المامور به لنا على ان الطلب غير الارادة وجهان الاول ان ايمان الكافر
مامور به بالاجماع وليس بمراد لما عرفت في مسألة التكليف بالمحال ان الله اخبر عن ابي لهب بانه لا يؤمن
فيكون ايمانه معلوم اللا وقوع فلا يكون مرادا اذ يستحيل ارادة شيء علم استحالته واذا كان ايمانه
مامورا به وليس بمراد فلا يكون الامر عين الارادة وفيه ان للمعتزلة ان يقولوا بتحيل طلب ما علم
استحالته والثاني ان المهدد لعذره في ضرب عبده انما يضربه ان لا يمتثل امره واذا اراد اظهار عصيانه
امره بحضرة من يلومه على ذلك ولا يريد منه ذلك حذرا من اللوم وقد يظهر ان هذه الصورة يدل على استعمال
صيغة الامر فيها لا ارادة المامور به ولا يدل على وقوع الطلب دون الارادة لان انفكاك الطلب ممنوع وان علم
ان هذين الوجهين يدلان على المغايرة حملا على عدم اشتراط الامر بالارادة ولو كانت شرط الامر
امتنع وجوده بدونها لامتناع وجود المشروط بدون الشرط لكن الوجهين دالان على وقوع الامر بدون
الارادة فلم يكن شرطا له واعترف ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم بالتغاير بين مفهوم الامر ومفهوم الارادة
لكنهما شرطا الارادة في دلالة صيغة الامر على الطلب فلا صيغة الامر كما ترد للطلب ترد للتهديد ايضا
كما سبق مثاله فلا بد من مميز يميز احدهما عن الآخر وليس الا الارادة لكون المامور مرادا في الطلب
غير مراد في التهديد قلنا في الجواب عنه ان دلالة الالفاظ على معانيها انما هي بحسب وضع اللفظ لها فح كون صيغة

الامر مجازا في الطلب التهديد حقيقة في الطلب كما في الفرق بينهما وجب عند اطلاقه مطلقا حمله على
الحقيقة وهو الطلب قال الفصل الثاني في صيغته اقول الفصل الثاني في بيان
مدلول صيغة الامر حقيقة ومجازا قال الاصوليون صيغة افعل ترد لستة عشر معنا لانضمام
قراين تدل عليها الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قوله اقيموا تعبد الايجاب والحاجة
في افادته الى قرينة لانه حقيقة في الايجاب كما سيجي الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
واتوهم من مال الله الذي اتاكم فان كل واحد من الكتابة وايتا المال لما كان مقتضيا للثواب غير مستلزم تركه
للعقاب كان مندوبا ويقرب منه التاديب كقوله لابن عباس كل مما يليك فان الادب مندوب اليه الثالث
الارشاد كقوله فاستشهدوا فان الله ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم والفرق
بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد
في المداينات ولا يزيد بفعله الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا فان الاكل والشرب مباحان لكن
يحتمل ان يكون الاباحة معلومة في غير هذا النص حتى يكون قرينة لحمله على الاباحة الخامس التهديد كقوله
اعملوا ما شئتم فانه فهم بالقرينة انها مذكورة في معرض التهديد ويقرب منه الانذار كقوله تعالى
قل تمتع بكفرك قليلا انك من اصحاب النار قال الجوهري التهديد التخويف والانذار الابلاغ ولا يكون
الا في التخويف والانذار هو الابلاغ التخويف فقوله تعالى قل تمتع بكفرك امر بالابلاغ فيكون امرا بالانذار
خلاف التهديد فانه ليس التخويف السادس الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله فان اقتران قوله
مما رزقكم الله بالامر قرينة الامتنان على العباد السابع الاكرام للمامور كقوله تعالى ادخلوها بسلام
امنين فان ضم السلام والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة لكونها للاكرام الثامن التسخير كقوله
تعالى كونوا قردة خاسئين لانهم انما خاطبهم بذلك في معرض تذليلهم التاسع التعجيز كقوله
تعالى فاتوا بسورة مثله لعجزهم بطلب المعارضة عن الاتيان بمثله العاشر الاهانة كقوله ذق انك
انت العزيز الكريم اذ فهم بالقرينة انها مذكورة في معرض الاهانة الحادي عشر التسوية كقوله تعالى
اصبروا او لا تصبروا فان اراد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه الثاني عشر الدعاء كقول
الداعي اللهم اغفر لي وهذا ظاهر الثالث عشر التمني كقول امرئ القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي واعلم ان
الانجلاء لليل الطويل محال وان كان ممكنا لم يقل ان الامر في هذه الصورة للترجي بل انما قال انه
للتمني للطيفة بيانية وهو ان المحب الساهر المكابد من الهموم من برحاء الشوق يعد الليل الطويل




مستحيل الانجلاء كما يعلم ذلك المحب لا اخر لم يرج انجلاءه الا انه تمناه لكونه مستحيلا بحسب ظنه واعتقاده
الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى بل القوا ما انتم ملقون فانه استعملها في معرض احتقار سحر السحرة في مقابلة المعجزة الخامس عشر
التكوين وهو الايجاد كقوله تعالى كن فيكون السادس عشر وروده لمعنى الخبر حين يكون مقصود المتكلم
بالامر وقوع فعل المخاطب ثبوت المخبر عنه كقوله ع اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت
وقد يرد على عكسه اي الخبر بمعنى الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين فمعناه ليرضعن و
العلاقة في هذا المجاز تشابههما احدهما الاخر في الدلالة على وجود الفعل وقد يرد الخبر بمعنى
النهي كقوله ع لا تنكح المراة المراة اي نكاح المراة المراة منهي عنه والعلاقة ايضا التشابه وهي
دلالة كل منهما على عدم الفعل واعلم ان مجي الخبر بمعنى الامر والنهي لا تعلق له بالمقصد الذي هو بيان
مدلولات صيغة الامر لكننا انما ذكرناه لان الكلام انجر اليه واما صيغة النهي وهي قوله لا تفعل فقد ترد على ثمانية
اوجه الاول التحريم كقوله تعالى ولا تاكلوا الربا الثاني الكراهية كقوله لعايشة في الماء المشمس لا تفعلي الثالث
التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الرابع بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
الخامس الدعاء كقوله ع لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين السادس الياس كقوله تعالى لا تعتذروا السابع
الارشاد كقوله تعالى لا تسالوا عن اشياء الثامن التسلية كقوله تعالى لا تحزن قال المسألة الثانية في ان صيغة افعل حقيقة
اقول المسألة الثانية في ان صيغة افعل موضوعة لاي معنى من المعاني الستة عشر فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل
موضوعة ليست حقيقة في هذه المعاني بمجموعها لان خصوص التخيير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد
الصيغة بل من القراين المنضمة الى كل واحد منها وانما الخلاف وقع في الخمسة فالامور الخمسة الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والتحريم اذا عرفت هذا فنقول اختلف الاصوليون في ذلك على ثمانية
مذاهب الاول انها حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وعبر الامام في المحصول عن هذا المذهب بقوله الحق
عندنا ان لفظ افعل حقيقة في الترجيح المانع من النقيض وهو غير واف بالمقصود فان هذا المعنى مشترك
بين الوجوب والتحريم وليس نصا في المدعى الثاني ما قال ابو هاشم ان لفظ افعل موضوع للندب واستعماله في
البواقي بطريق المجاز الثالث ما قيل انه موضوع للاباحة وفي البواقي مجاز الرابع قيل انه مشترك بين
الوجوب والندب لاشتراك اللفظ المعين بين مدلولاته الخامس ما قيل انه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب
وهو ترجيح الفعل على الترك السادس ما قيل انه موضوع لاحدهما ولا نعرف ذلك الواحد ونسبه المص الى الغزالي

قال في المحصول هذه العبارة قالوا انها حقيقة اما في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك لكنا
ما ندري ما هو الحق من هذه الاقسام فلا جرم توقفنا في الكل وهو قول الغزالي ومن الحاكمين فرقنا هو كلام
المحصول يوافق كلام المستصفى لانه قال بهذه العبارة فيه وقد ذهب ذاهبون الى انه وضع للوجوب وقال
قوم بل للندب وقال قوم موقوف فيه ثم منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري انه وضع مشترك
او وضع لاحدهما واستعمل في الثاني مجازا والحاصل انا نتوقف فيه هذه عبارته السابع ما قيل انه مشترك
بين الثلثة اي موضوع للوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي الثامن ما قيل انه مشترك بين الخمسة
اي موضوع للاحكام الخمسة فهذه هي المذاهب واعلم ان المذهب الثامن ليس من المذاهب الستة عشر فانه لم يذكر
فيها ورود الصيغة للتحريم او الكراهة الا محملا بان يقال الامر الوارد للتهديد او الانذار اشعار بالتحريم او
الكراهة قال لنا وجوه اقول لنا على ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي

لما كان الامر للتهديد المامور حراما او مكروها

وجوه الوجه الاول قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك يدل على ان الله تعالى ذم ابليس على ترك المامور
به فيكون واجبا واما انه تعالى ذم ابليس على ترك المامور به فيكون واجبا اما انه ذم ابليس على الترك
فلقوله لهم ان لا تحمد بصيغة الاستفهام واما ان يكون للاستفهام او للتوبيخ والتقريع والاول
باطل اذ الاستفهام على الله تعالى محال فتعين الثاني وهو كونه للتقريع والتوبيخ واذا كان كذلك كان الامر
للوجوب اذ لا نعني بالوجوب سوى استحقاق تاركه الذم الوجه الثاني التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون وبقوله ويل يومئذ للمكذبين وجه الاستدلال به ان المراد بالركوع ههنا الصلوة و
المراد ان الله تعالى ذمهم على ترك الصلوة بعد ان امروا بها والمراد بلا يركعون ليس هو الاخبار فان
ذلك معلوم بل هو الذم على الترك فيكون للوجوب كما مر في الوجه الاول فان قيل لم لا يجوز ان يكون الذم
للتكذيب وهو عدم اعتقاد حقية الامر لا للترك لانه رتب الذم على التكذيب في قوله ويل يومئذ
للمكذبين اذ لم يقل ويل يومئذ للتاركين للركوع قلنا في الجواب عنه ان ظاهر الاية يقتضي الذم
لترك الامر لانه رتب لا يركعون الدال على الذم على قوله اركعوا لان الويل هو للتكذيب وهو ظاهر
فان قيل الامر يرد للوجوب اذا كان معه قرينة دالة عليه ولعل ههنا صورة قوله واذا قيل لهم اركعوا قرينة
اوجبت الوجوب قلنا انه ذمهم على الترك ولا يلزم من ذلك ان يكون مجرد الامر للوجوب الذي هو محل
النزاع قلنا في الجواب عنه انه رتب الذم على مجرد ترك افعل لمجرد ترك الامر لما قيل لهم اركعوا على

الوجه الثالث

ان منشا الذم هنا العناد لا العدم قال الثالث تارك المامور به مخالف اقول
من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب هو ان تارك المامور به مخالف للامر وانما المخالفة تقابل الموافقة
كما ان الاتي بالامر موافق له بدليل ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن ان يقال ان هذا العبد وافق
امر سيده فكذا التارك للامر مخالف له والمخالف للامر بصدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان الله امر المخالف بالحذر عن العذاب والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن
بعد قيام المقتضي لنزول العذاب فدل على ان المخالف لامر الله وامر رسوله بصدد العذاب وهو المط فان قيل لا م
ان تارك المامور به مخالف للامر قولكم ان الاتي بالامر موافق له فهو موافقة الامر الاتيان بالمامور به قلنا لا م
ذلك فان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته بان يعترف بكون الامر حقا واجب القبول واذا كان كذلك
كان مخالفة الامر عبارة عن اعتقاد فساده بان ينكر كونه حقا واجب القبول واذا كان كذلك كان مخالفة
الامر عبارة عن اعتقاد فساده بان ينكر كونه حقا واجب القبول لا عن ترك المامور به فلا يلزم ما ذكرتم
قلنا في الجواب عنه ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به وفيه دليل التاعلية واما اعتقاد حقية الامر فذلك
موافق لدليل الامر لا له فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فاذا دل الدليل على حقية
الامر كان اعتقاد حقيته تقريرا لمقتضاه فاذا دل الدليل على حقية الامر كان اعتقاد حقيته تقريرا
لمقتضاه فان سلمنا ان الموافق للامر هو الاتي بالمامور به فان المخالف للامر هو التارك له لكن لا م ان المخالف يكون
للامر على صدد العذاب واما الاية التي تمسكتم بها فلا تدل على ان مخالف الامر بالحذر عن العذاب بل جاز ان
المراد منها الامر بالحذر عن مخالف الامر لان فاعل قوله فليحذر الضمير وقوله الذين يخالفون مفعول الحذر
لا فاعل وح يكون معناها ما ذكرنا لا ما ذكرتم قلنا في الجواب عنه ان اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح
ان يكون فاعلا خلاف الاصل ومع الاضمار لا يصح الكلام ايضا اذ لا بد للضمير من مرجع لكن لم يتقدم
ذكر ما يصلح ان يكون مرجعا للضمير فان قيل المرجع هو ما تقدم ذكره وهو قوله الذين يتسللون
منكم لواذا قلنا في الجواب عنه المتسللون لواذا هم المخالفون للامر فلو امر بالحذر عن المخالفين
لكان قد امروا بالحذر عن انفسهم وهو غير جائز ولو سلم ان المراد من الاية الامر بالحذر عن مخالفة
الامر لصار المعنى فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره لصح قوله ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم لكن فليحذر ليس من الافعال المتعدية الى المفعولين على ان الواجب

ان يقول تعالى فليحذر وتصفه الجمع دون المفرد لان المتقدم ذكره جمع وهم المتسللون فلا يصح الضمير الراجع
اليهم يجب ان يكون ضمير جمع لا ضمير مفرد على الصحيح ولعل الذي يقول هذا الجواب الاخير غير سديد لان من الجائز
ان يحمل تصيبهم فتنة مفعولا له والحق ان هذا الكلام غير سديد لان قوله ان تصيبهم الحزن ان يكون مفعولا
له لقوله فليحذر لان المفعول له علة للفعل والحزن ان يكون اصابة الفتنة علة للحذر لاستحالة اجتماعهما
معه ووجوب اجتماع الفعل مع علته ولا للمخالفون عن امره لانهم ما خالفوا الامر لاجل الاصابة لان
المفعول له عوض لفاعل الفعل والمخالفون للفعل ليس غرضهم من المخالفة اصابة الفتنة فبطل
القول بكونه مفعولا له فان سلمنا ان المخالفين للامر بالحذر مامورون بالحذر عن العذاب ولكن
لم قلتم بان المامور بالحذر يجب عليه الحذر وانما يجب ان لو كان الامر وهو قوله فليحذر للوجوب وهو
ممنوع اذ هو اول المسئلة قلنا في الجواب عنه يمكن ان ندعي وجوب الحذر بل ندعي حسن الحذر لان هذا
الامر وان لم يدل على الوجوب لكنه لا اقل من ان يدل على الجواز ويدل ايضا على جواز الحذر دليل القيام مقتضيه اذ
جواز الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما
لم يوجبه وهو لا مقتضيه وذلك سفه وعبث فلا يجوز ورود الامر به وفيه نظر لان جواز الحذر عن
شيء مشروط بوجود ما يقتضي وجوده لا بوجوده فان العاقل كثيرا ما يحترز عن المحذور وجوده سلمناه
لكن يجوز ان يكون الامر للكراهة او للحرمة بناء على القول باشتراكه بين الثلثة فلا يحسن الحذر بما عرفت من
تعذر الحمل سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم منه ان كل امر للوجوب الذي هو اللازم المدعى وهو
كون الامر حقيقة في الوجوب لان قوله عن امره لفظ مفرد والمفرد لا يعم كما مر فلا يلزم منه الا كون
بعض احاد الامر للوجوب قلنا في الجواب عنه انه عام لجواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال فليحذر الذين
يخالفون عن امره الا مخالفة الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء منه كان عاما كما مر من ان معيار
العموم جواز الاستثناء قال الرابع اقول الوجه الرابع من الوجوه الدالة على ان
الامر المطلق للوجوب هو ان تارك المامور به عاص لان العصيان عبارة عن ترك المامور به لقوله تعالى
لابليس بعد ما ترك الامر افعصيت امري اي تركته وقوله في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم اي لا
يتركونه والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
ابدا ويلزم من هاتين المقدمتين ان تارك الامر يستحق النار فيكون للوجوب اذ لا نعني بكون الامر للوجوب

الا استحقاق تاركه النار واعلم ان هاتين المقدمتين لا تدلان على ان تارك الامر عاص لدلالتها على ان ابليس كان
من الملائكة وهو ظاهر فان قيل لا نم ان تارك الامر عاص قوله لان العصيان عبارة عن ترك الامر قلنا لا نم فانه لو كان
العصيان عبارة عن ترك الامر لتكرر في قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون اذ يكون ح
معنى قوله لا يعصون الله لا يتركون ما امرهم به اي يفعلون ما امروا به فيتكرر قوله ويفعلون ما
يؤمرون قلنا في الجواب عنه لا نم لزوم التكرار اذ معنى الاية لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي
ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل واذن لا تكرار فان قيل المراد بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
الكفار لا تارك الامر لقرينة الخلود فان المؤمن العاصي لا يخلد في النار كما ثبت
في اصول الدين قلنا في الجواب عنه ان المراد بالخلود المكث الطويل لا الدائم كما يقال حبس فلان
حبسا مخلدا اذ يراد به طول المكث الوجه الخامس من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب انه عم دعا
ابا سعيد الخدري وهو كان في الصلوة فلم يجبه لانه كان في الصلوة فقال عم ما منعك ان تجيب اذ
هذا السؤال ليس لطلب الفهم العذر اذ لا حاجة فان الصلوة عذر لترك الكلام بل هو للانكار والتوبيخ
لترك المامور به وهو الاجابة بدليل انه عليه السلم احتج عليه بذمه بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا
دعاكم واذا كان ترك الامر موجبا للانكار خصوصا عند حصول عذر تركه كان للوجوب لا محالة
اذ لا نعني بكونه للوجوب سوى ذلك وفيه نظر لان الوجوب في هذه الصورة مستفاد من القرينة وهو قوله
اذا دعاكم لا من مجرد استجيبوا واعلم ان كتب الحديث نطقت بان المصلي التارك للاجابة كان
ابا سعيد بن المعلى هكذا جاء في جامع الاصول في الفصل الثاني من الكتاب الاول في القضايا وغيره
من كتب الحديث قال الحج اقول لما فرغ من المذهب المختار وبيان الوجوه الدالة عليه شرع في
حجج المخالفين على ما ذهبوا اليه والجواب عنها فقوله احتج ابو هاشم على ان صيغة الامر موضوعة للندب
بان الاجماع منعقد على ان الفارق بين السؤال والامر هو الرتبة فان القول المخصوص ان صدر عن المتصف
بالعلو يسمى امرا وان صدر عمن اتصف بضده يسمى سؤالا والسؤال للندب اتفاقا فكذا الامر اذ لو كان لغير
الندب كالوجوب مثلا لكان بينهما فارق سوى الرتبة وهو منتف اجماعا قلنا في الجواب عنه لا نم ان الامر لو
كان للوجوب لكان بين الامر والسؤال فارق سوى الرتبة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن السؤال للايجاب بل
هو للايجاب الا انه لم يتحقق عند المسؤول عنه اذ لا يلزمه القبول من السائل قال واحتج القائل بان

الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو رجحان الفعل على الترك بان الصيغة استعملت
فيهما اي الوجوب والندب اذ صيغة الامر وردت للوجوب تارة كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى للندب
كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فلو كانت حقيقة في كل واحد منهما يلزم الاشتراك ولو
كانت حقيقة في احدهما فقط يلزم المجاز والاشتراك خلاف الاصل واذ لا يكون حقيقة في كل واحد
منهما ولا في احدهما فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو المط وعلم من هذا التقرير بطلان
المذهب القائل بالاشتراك اما بين الوجوب والندب فقط او بينهما وبين الاباحة فقط او بين
الاحكام الخمسة محتجا بان الاصل في الاطلاق الحقيقة لان القول باحد هذه المذاهب قول
بالاشتراك الذي هو على خلاف الاصل فبطل القول به ولذلك لم يتعرض المص لهذه المذاهب
وانما اوردها في اول المسئلة عند نقل الاقوال وزعم المحشي انه هذا دليل بان على مذهب
ابي هاشم وتقريره على هذا الوجه وهو ان الصيغة قد استعملت فيهما كما في المثالين المذكورين
ولا يمكن ان يكون حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما فقط والا يلزم الاشتراك او
المجاز وكلاهما على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل
وجواز الترك معلوم بالاصل ورجحان الفعل مع جواز الترك هو الندب وفي هذا الكلام بحث لوجوه
الاول انها لو كانت حقيقة في الندب لم يكن حقيقة في الوجوب فكانت مجازا فيه وكان الدليل
منافيا للمدلول ومن جملة مقدماته انها ليست مجازا في الوجوب الثاني انها لو كانت حقيقة
في الندب لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما اذ المشترك بينهما رجحان الفعل من غير التعرض
لجواز الترك لعدمه وح يكون مخالفا للمتن اذ نص فيه على انه حقيقة في القدر المشترك بينهما
الثالث لو كان هذا دليلا اخر على كونه حقيقة في الندب لكان مذهب القائل بانها حقيقة في
القدر المشترك متروكا وقد اورده في اول المسئلة بل المراد منه المذهب الا انه سقط من قلم الناسخ لفظة
وغيره اي اصح مذهبي ابي هاشم وغيره عن ابي هاشم فان قلت ان المص اورد المذهب القائل بانها
حقيقة في الاباحة ايضا في اول المسئلة مع انه لم يتعرض له ههنا فجاز ان يكون المذهب القائل بانها
حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب كذلك مع كونه موردا في اول المسئلة
قلنا لو وجدنا ما نحمل عليه ويطابقه دليلا ومدلولا لما ذهبنا كوننا المراد منه هذا المذهب فلا تعلق

لكن المجاز صح

لحمله على ما لا يطابقه اصلا كما عرفت ولعل المحشي انما توهم انه دليل بان على مذهب ابي هاشم
بعد ما ذكره المحشي من عمران قوله بان الصيغة عطف على بان في قوله اصح ابوهاشم بان وهو غير
سديد فان قوله بعد هذا وبان نعرف مفهومها اشارة الى مذهب التوقف كما مر وهو بلا مع
ان المحشي ايضا عد من مذكورينه وان ظاهره مشعر بالعطف ايضا قلت اول الجواب عن هذه الحجة انا نختار انها
حقيقة في احدهما فقط وهو الوجوب فقوله يلزم المجاز وهو خلاف الاصل قلنا قد يترك الاصل ويصار
الى ما هو خلافه لدليل يقتضي ذلك فيجب المصير ههنا الى المجاز لما سياتي من الادلة الخمسة على كونها حقيقة
قال وبان نعرف هذا اشارة الى مذهب الغزالي وهو مذهب التوقف وحجته عليه وتقريرها ان الحكم بكون
الصيغة حقيقة في احدهما على التعيين موقوف على معرفة مفهومها قطعا وذلك ظاهر لكن معرفة مفهوم
الامر على سبيل القطع غير ممكن اذ طريق معرفته اما بالعقل وهو باطل اذ لا مجال للعقل في معرفة اللغات
واما النقل وهو ايضا باطل لان نقل كون الامر حقيقة في احدهما على التعيين لو كان تواترا لكان مفهوم
الامر معلوما قطعا وح لا يبقى النزاع في مفهومه لكنه ليس كذلك اي الامر متواتر فيكون من باب الاحاد
ونقل الاحاد لا يفيد القطع كما سيجي فثبت ان يعرف مفهوم الامر على سبيل القطع غير ممكن واذا
لم يمكن الحكم بكونه حقيقة في احدهما على التعيين لكون المسئلة وهي الحكم على الصيغة بذلك
علمية فلا يكفي فيه غير القطع واذا لم يمكن الحكم على الصيغة بكونها حقيقة في احدهما على التعيين يلزم التوقف
في ذلك وهو عينه فثبت القول بالتوقف وهو المط ومن هذا علم ان الصيغة ليست حقيقة في الاباحة
بعين هذا الدليل قلت لكنه لم يورده قلنا في الجواب عنه لم لا يجوز ان يعرف مفهوم الامر بنقل الاحاد قوله
المسئلة علمية ونقل الاحاد لا يفيد العلم قلنا مسلم لكنها وسيلة الى العمل بمقتضاها فيجوز اثباتها بالاحاد
وان افادت الظن كما عرفت في صدر الكتاب ان الظن ربما يكون وسيلة الى القطع بوجوب العمل بمقتضى
الظن او نقول الحصر ممنوع لجواز ان يكون طريق معرفته دليلا مركبا من مقدمات نقلية يتركب عقلا كما
في معرفة اللغات ان الجمع المحلى بالالف واللام عام لاستثناء العقل من المقدمات النقلية كذلك
الثالثة
اقول المسئلة الثالثة في بيان مقتضى الامر بعد التحريم فنقول الامر الوارد عقيب التحريم للوجوب وهو المختار وقيل
للاباحة لنا على المختار ان الامر يفيد الوجوب لما مر من الادلة الخمسة الدالة على ذلك والمانع عنه مفقود لان
ورود الامر بعد الحرمة لا يمنع من ذلك لكون رفع الحرمة اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص واذا كان

الموجب للوجوب موجودا والمانع عنه مفقود ست الوجوب في صورة كما يدل المحصول على ان ورود الامر بعد
الحظر لا يمنع الوجوب بانه كما لا يمنع الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذا لا يمنع الانتقال الى الوجوب
والعلم بجوازه ضروري وفيه نظر فان المنافاة بين الحظر والوجوب اشد من المنافاة بين الحظر والاباحة لان بين
الحظر والاباحة تشترك سوى الحكم وهو جواز الترك ولا شترك بين الوجوب والحظر سواء وان كان بينهما كذلك
فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال جواز هذا الانتقال فان قيل لو كان الامر الوارد بعد التحريم للوجوب لكان
الامر بالصيد في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا للوجوب لكونه غير وارد لكونه غير وارد بعد تحريم
الصيد بالاحرام لكنه للاباحة لكون الصيد مباحا اتفاقا فكذا في غيرها من الصور قلنا في الجواب
عنه انما ذكرتم وانه دل على ان الامر الوارد عقيب التحريم للاباحة لكن معنا ما ينفيه وهو قوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال في هذه الاية للوجوب اتفاقا لكون الجهاد
فرضا على الكفاية مع وروده بعد تحريم القتال في الاشهر الحرم واذا تعارضت الاسانيد فتعارضا وبقيت
الادلة على كون الامر للوجوب في جميع الصور سالما عن المعارض فيكون للوجوب على حالها واعلم ان القائلين
بكون الامر بعد التحريم مفيدا للوجوب قالوا بان النهي بعد الوجوب يفيد التحريم بمثل الدليل المذكور في
الامر واما القائلون بان الامر بعد التحريم بعد الاباحة فاختلفوا في ان النهي بعد الوجوب بعد الاباحة او يفيد
التحريم فبعضهم ذهب الى انه يفيد الاباحة كالامر بعد التحريم وبعضهم الى انه للتحريم لان النهي لكونه
مقتضيا للحرمة اقوى من الامر المقتضي للاباحة اخذا بقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام

قال المصنف اقول المسئلة الرابعة في ان الامر هل يفيد التكرار والمرة او لا يفيد شيئا منهما فنقول الامر
لا يخلو من ان يكون مطلقا او مقيدا بشرط او صفة فان كان مطلقا ففيه اربعة مذاهب الاول انه
لا يفيد التكرار ولا ينافيه بل انما يفيد طلب الفعل المامور به من غير اشعار بالمرة او الماهية وهو المختار
الثاني انه يفيد التكرار كما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال الامر يفيد التكرار مدة العمر ما امكن الثالث
انه يفيد المرة الرابع التوقف اما الذي يشترك بينهما لفظا ولا يدرى معه فيجب التوقف واما للجهل بحقيقته
بانا لا ندري حقيقته هو للتكرار والمرة قال الفاضل المراغي القول بالاشتراك لفظا يوجب التوقف
سيما فان المشترك بدون القرينة يوجب التوقف وههنا كذلك اذ الكلام في الامر المطلق من غير قرينة
يشعر بالمرة واذا ثبت هذا على المذهب المختار وهو ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا ينافيه وجهان

وعلى انه لا يفيد المرة خاصة وجهان اما الوجهان الدالان على ان الامر المطلق لا يفيد شيئا منهما معينا ولا يدفعه
فلان الامر لو كان مفيدا لاحدهما معينا لكان وكذا فعل الغير لكان مقيدا بذلك المعنى توجب التكرار
وتقييده بعينه توجب التناقض وهو ظاهر والتالي باطل اذ قولنا اكرم زيدا مرة او مرات لا يفهم منه
التناقض ولا التكرار فعلم بانه ليس موضوعا لاحدهما معينا ولا داخلا فيه وهو المطلوب الثاني ان الامر ورد تارة مع
التكرار مثل اقيموا الصلوة وورد اخرى مع عدم التكرار مثل حجوا بيت الله فيكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو طلب الاتيان بالمامور به لانه اذا لم يكن حقيقة فيه فاما ان كان حقيقة في كل منهما يلزم الاشتراك وان
كان حقيقة في احدهما يلزم المجاز وهما خلاف الاصل فيجعل حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز و
انما كان حقيقة فيه فلا يكون مقتضيا للتكرار ولا للمرة خاصة لاستحالة ان يكون القدر المشترك بين الشيئين مقتضيا
لاحدهما معينا ومانعا لكونه كذلك ولا يلزم كون العام ملزوما للخاص او منافيا له وانه محال واذا كان كذلك يلزم
المطلوب واما الوجهان الدالان على عدم افادته للتكرار خاصة فهو الاول منهما ان المطلق لو كان
للتكرار يعم الاوقات كلها اذ ليس في اللفظ ما يشعر بتخصيص بوقت دون وقت فلا يكون حمله على البعض
الاوقات اولى من حمله على البعض الاخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح وح وجب حمله على جميع الاوقات واذا كان
كذلك فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وانه باطل فلا يكون للتكرار وهو المطلوب وفيه انه لو
كان للتكرار لكان عاما لجميع الاوقات كما عرفت ولو كان عاما لجميع الاوقات لكان ورود كل تكليف بعده بحيث
لا يجتمع معه ناسخا له لان الامر المطلق يقتضي اتيان المامور به في جميع الاوقات والتكليف الثاني
الوارد بعده يقتضي رفعه عن بعض الاوقات وذلك هو النسخ كما سيجيء لكنه ليس ناسخا له لان الحج
بعد الامر بالصلوة ليس ناسخا لها اتفاقا فلا يكون الامر للتكرار وهو المدعى احتج القائل بكونه للتكرار
بوجوه ثلثة الاول ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه تمسك على تكرار الزكوة بمجرد الامر في قوله تعالى واتوا الزكوة بمحضر من
الصحابة ولم ينكر عليه احد فلو لم يكن مجرد الامر للتكرار لانكروا عليه قلنا في الجواب عنه لعل رسول الله بين
لهم ان قوله تعالى واتوا الزكوة بعد التكرار اما بيانا قولا او فعليا بانه اخذ الجباية كل حول الى الملك كالاخذ
زكواتهم فلذلك لم ينكروا عليه الوجه الثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا عليه والجامع كل منهما
دال على الطلب بالوضع قلنا في الجواب عنه الاصل الا ممنوع سلمناه لكنا نفرق بين الامر والنهي ظاهر
وذلك لان مقتضى النهي عن الشيء الانتهاء عنه ومقتضى الامر بالشيء الاتيان به واذا كان كذلك فالفرق بينهما

قوله فلانه لو كان حقيقة في كل منهما يلزم الاشتراك وان كان حقيقة في احدهما يلزم المجاز ... حقيقة في فعل ... القدر المشترك ... لهذا افادته على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك ... فاما ان يكون مستعملا في احدهما على تقدير كونه ... بقيد الخصوصية او يقيد الخصوصية ... فلا يكن معمولا له ... الفعل والمراد طلب ... في فرد غير معين ... كان بقيد الخصوصية ... الاستعمال في غيرها ... فهو استعمال العام في الخاص ... وقعت فيه ... الاستدلال ... ان يقال المتبادر ... الفعل بمجرد الطلب ... التكرار ولا الوحدة ... فيتوقف ... والمكان ... لزوما عقليا ... وللامتثال ... الوحدة ... من باب المقدمة لا انها تفهم من لفظ الصيغة
حسن الشيخ محمد

المستغرق بعضها ظاهر لان استغراق الاوقات كلها مقتضى النهي وهو الانتهاء عن الشي ابدا ممكن واستغراقها في
الامر وهو امتثال المامور والاتيان به دايما غير ممكن واذا ظهر الفرق لم يصح القياس الوجه الثالث انه لو لم يكن التكرار
مقتضى الامر لم يرد النسخ بعده لان ورود النسخ بعد الامر انما يرد لرفع الحكم الثابت بالامر فاذا لم يكن التكرار كان
كان منتهيا بنفسه فلا يحتاج الى ناسخ لكن النسخ كثيرا ما يرد بعد الامر كما سبق فيكون للتكرار وهو المط قلنا في جوابه
ان الامر وان لم يقتض التكرار لكن لا ينافيه لما سبق انه حقيقة في القدر المشترك فجاز حمله في بعض الصور على التكرار
لقرينة تدل عليه وح فاذا ورد النسخ عليه كان وروده قرينة للتكرار فافادة التكرار في صورة ورود النسخ
هو لعروض النسخ لا لغيره فلا يلزم منه كون الامر للتكرار وفيه نظر لان النسخ قبل الفعل جائز كما سيجي فلا يكون قرينة للتكرار
واحتج القايل بالتوقف للاشتراك بان الامر مشترك بين المرة والمرات لان لفظ الحج حسن الاستفسار عنه بانه المرة او المرات
ولذلك استفسر سراقة عن النبي صلعم احجنا لعامنا ام للابد ولم ينكر عليه وحسن الاستفسار اية الاشتراك ويمكن
ان يتمسك بحسن الاستفسار على الجمل بعينه وذكر ظاهر ويمكن ان يتمسك عليه بالتمسك بين القايل بالتوقف
في معنى الامر بانه لو علم لعلم اما بالعقل او بالنقل الخ قلنا في الجواب انه منقوض بلفظ المتواطي فانه يحسن
مع ذلك الاستفسار عن افراده فانه اذا قيل اعتق رقبة حسن الاستفسار بان يقال مومنة ام كافرة وسليمة ام
معيبة اعلم انه لم يعد لابطال المذهب القايل بالمرة لان الصحيح والمعروض ما بعد لما في المحصول استدل عليه
بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار لم يعقل الا مرة واحدة ولو لم يكن للمرة لما عقلت منه وجوابه
الامر لما دل على طلب الماهية فالامتثال انما يكون بادخالها في الوجود ولا يمكن باقل من المرة الواحدة
فيكون الاتيان بالمرة الواحدة من ضروريات الامتثال لا ان مجرد الامر دال عليه **قال الخامسة قوله** المسئلة
الخامسة ان الامر المعلق بشرط او صفة يقتضي تكرار المامور به بتكرارها اولا فنقول الامر اذا علق بشرط مثل قوله
تعم وان كنتم جنبا فاطهروا او بصفة نحو قوله تعم والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فهل يفيد التكرار
عند من قال ان الامر المطلق يفيده وعند من لا يقول به يحصل فيه فمنهم من ذهب الى انه لا يفيد التكرار ومنهم
من قال انه يفيده واختيار الامام والمص انه لا يقتضي التكرار لفظا ويقتضيه قياسا اما بيان الاول وهو
ان الامر المعلق بشرط او صفة لا يقتضي التكرار لفظا فلوجهين الاول انه ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط
يحتمل التكرار كما في الاسم ويحتمل عدم التكرار كما اذا قال السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم فانه
اقتصر العبد على الشراء مرة عد ممتثلا وانه يحتمل لهما يجب ان يكون موردا للتقسيم بينهما فلا يشعر بشي

بعينه اذ لو سلم ان المورد ذلك فان تعليق الامر بشي لا يدل على تكرار المامور به بتكرر ما علق به وهو المط
الثاني انه لو قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لم يتكرر المامور به وهو الطلاق بتكرر الشرط وهو الدخول
واذا ثبت عدم التكرار في المتعلق بالشرط فلا يقتضيه ايضا في المتعلق بالصفة لعدم القايل بالفصل واعلم
ان مثالنا لعدم تكرر المامور عند عدم تكرر شرطه امس بما نحن فيه من مثال المص اذ ليس ذكر امرا
وهو ظاهر بما سبق لما ثبت وهو ان الامر المعلق بشرط او صفة يقتضي التكرار قياسا فلان ترتب
الحكم على الوصف المناسب او الشرط المناسب مشعر بعلية ذلك الوصف او الشرط لذلك الحكم حتى يتكرر بهما
لو جاز ان يتكرر الطلاق ولم يتكرر بالدخول في قوله لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق لتعليقه بالشرط
وهو الدخول لكنه لم يتكرر ابدا فلا يكون التعليق بالصفة والشرط مقتضيا للعلية والجواب عنه ان
الشارع اذا رتب حكما على شرط جعله علة لذلك الحكم وكلما جعله الشارع علة الشي بعينه الشرع علته
لذلك الشي بخلاف تعليل غير الشارع فانه لا يلزم اعتباره واذا كان كذلك فانما يتكرر الطلاق
بتكرر الدخول لان الشارع ما جعل الدخول علة للطلاق بل جعله المكلف علة له فلا يلزم ذلك لعدم
اعتبار تعليل العقد في الشرع لانه لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق عليه عبده الاسود لان التعليق
بشرط او وصف لا يفيد العلية فلا يقتضي مطلوبنا وهو المط **قال السادسة قوله** المسئلة السادسة
في ان مطلق الامر هل يفيد الفور بعينه او التراخي بعينه او لا يفيد شيئا منهما على المعين فنقول مذهب
الشافعي ان الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية فانهم ذهبوا الى انه يفيده ولا يفيد التراخي خلافا
لقوم ومنهم الجبائيان وابو الحسين البصري وبعض الشافعية فانهم ذهبوا الى انه يفيد التراخي فمقتضى
الامر عند الشافعي هو القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل من غير ان يكون في اللفظ اشعار
بخصوص كونه فورا او تراخيا وهو مختار المص وقيل مشترك بينهما لفظا وهو مذهب الواقفية
لنا على ما اختاره المص وهو مذهب الشافعي ما تقدم من الوجهين الدالين على كون الامر موضوعا
للقدر المشترك بين المرة والمرات ولا بأس باعادتهما في هذه الصورة فنقول يعني الاول لو كان
الامر مقيدا للقدر المشترك بين الفور بعينه او التراخي بعينه لكان تقييده بذلك المعنى الذي افاده تكرارا
وبغيره نقضا لكنه ليس كذلك اذ لا يفهم التناقض او التكرار من قول القايل افعل الفعل في الحال

او عندا وفي بعض الكتب منها ان الامر ورد تارة للفور كالواجب المضيق وتارة للتراخي كالحج فلا بد من جعله
حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز واحتجت الحنفية على كونه للفور بوجوه منها الاول
انه تعالى ذم ابليس بترك السجود على قوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك فهذا القول ليس لطلب الفهم فان
ذلك على الله ممتنع بل للتقريع والتوبيخ على ترك المامور به في الحال الان اذ الزمان مكون معنى النعت
ما منعك من السجود زمان الامر وهو معنى الفور فلو لم يقتض الامر الفور لما استحق ابليس الذم بترك
السجود في الحال اذ لابليس ان يقول انك ما امرتني بالسجود في الحال فكيف استحق الذم بتركه في الحال قلنا
الجواب عنه لعل هناك قرينة عينت الفورية وهو ارادة المعقبة على الامر في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه رتب الامر بالسجود على التسوية ونفخ الروح بفاء التعقيب فلا
يحتمل التراخي الثاني ان الاتيان بالمامور به على الفور مسارعة الى المغفرة لكونها مسارعة الى سبب
المغفرة والمسارعة الى سبب الشيء مسارعة الى ذلك الشيء لامتناع تخلف المسبب عن سببه والمسارعة الى
المغفرة واجبة لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والاتيان بالمامور به على الفور واجب وهو
المدعى بعينه مطلق الامر قلنا في الجواب عنه ان كون الامر للفور ح يكون مستفادا من قوله سارعوا لا من
مطلق الامر والتراخي انما وقع فيه اذا جاز اقتضاؤه الفور بدليل منفصل اتفاقا الثالث لو لم يكن
الامر للفور لجاز تاخير المامور به وهو ظاهر لكنه لم يجز لانه لو جاز التاخير وهو ترك المامور في الاول
فاما ان يكون مع بدل او لا يكون معه فان كان مع بدل فاداء الى بالبدل وجب ان يسقط عنه
التكليف بالمامور به لان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل مطلقا لكنه لم يسقط اتفاقا فان قلت المراد
بقوله قائم مقام المبدل في ذلك الوقت لا في كل الوقت فيسقط في ذلك الوقت لا مطلقا قلت هذا انما
يصح ان لو كان الامر للتكرار وقد مر بطلانه وان لم يكن التراخي مع بدل فلا يكون واجبا اذ لا نعني
بعدم الواجب الا ما لا يجوز تركه بلا بدل الرابع انه لو جاز التاخير فاما ان يكون للتاخير امد او لا يكون فان
كان له امد فلا بد ان يكون معينا والا لكان التكليف بامتناع تاخيره عن ذلك الامد تكليفا بالمحال
لعدم العلم به واذا كان معينا فمعناه ان يكون الى حد يغلب على الظن انه لو لم يشتغل باداء المامور به يفات
اذ لا غاية سواها اجماعا ولا بد من امارة عليه وهي المرض الشديد او كبر السن لان من قال بعد الفهم

مالا ان تلك الامارة هذا ان لكثير من الناس يموت فجاة دون تقدم الامارة فلا يكون واجبا حقيقة فلا يكون
وجوبه شاملا لجميع المكلفين لكن الكلام في امر الخصوص بعض وان لم يكن له امد جاز تركه ابدا فلا يكون واجبا
اذ لا نعني بغير الواجب الا ما جاز تركه ابدا لكنه واجب هاهنا في ان الامر للوجوب واذا بطل القسمان ثبت عدم جواز
التراخي وهو المط قلنا في الجواب عن هذين الوجهين الثالث والرابع بان كلا منهما منقوض بالنقض الاجمالي وتقريره
ان لو صح ما ذكرتم من الوجهين لزم امتناع التاخير فيما اذا صرح بجواز التاخير كما اذا قال افعل متى شئت لكنه
صحيح اتفاقا وايضا يبطل الموسعات التي وقتها العمر وفيه نظر قال الفاضل المدعي واعلم ان الوجه الرابع يمكن منعه
تفصيلا وهو ان يقال لا نم ان المقدم الاول حق قولكم ذلك الامد لا بد ان يكون معينا قلنا لا نم قوله والا لزم التكليف
بالمحال قلنا لا نم وانما يلزم ان لو وجب التاخير الى ذلك الامد اذ لو كان جايزا فالاتيان بالمامور متمكن من الامتثال بالاتيان به على الفور
فلا يرد على انه تكليف بالمحال التكليف بالاتيان بالمامور به بل المراد التكليف بامتناع تاخيره عن ذلك الامد والتكليف
بالمستحيل اللازم بعدم تعيين الامد انما هو هنا كما قررنا الا وقد سوجر ما قال الخامس النهي يفيد وجوب الامتناع على
الفور اتفاقا فوجب ان يفيد الامر وجوب الامتثال على الفور بالقياس والجامع وكون كل منهما لفظا مطلقا دالا على
الطلب قلنا في الجواب عنه ان النهي انما يفيد الفور لانه يفيد التكرار كما يجيء والامر لما لم يفد التكرار كما عرفت لا يفيد
الفور فانه لا يصح قياس الامر على النهي في افادة الفور واما تمسك القائل بالتراخي وبالاشتراك وعدم تعين المحصل
قال الفصل الثالث في النواهي وما يتعلق بها من المباحث وفي هذا الفصل اربع مسايل المسئلة
الاولى في بيان مقتضى النهي وصيغته فنقول النهي يقتضي تحريم المنهي عنه اي يقتضي وجوب الانتهاء عنه لقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا امرنا بالانتهاء عن المنهي عنه والامر للوجوب فيكون الانتهاء عن المنهي عنه واجبا وهو المط والنهي كما
الامر في جميع ما قيل من المذاهب في الامر من انه حقيقة في جميع المعاني او بعضها فيكون النهي حقيقة فيما هو مقابل
لحقيقة الامر الثانية التكرار والفور فان الامر لا يفيدهما كما عرفت والنهي يفيدهما لانه يفيد التكرار فيفيد الفور
اما بيان افادته التكرار فالمص قنع فيه بمجرد الدعوى وغيره احتج عليه بان النهي يقتضي امتناع المكلف من ادخال
ماهية المنهي عنه في الوجود ويجب امتناعه عنه دايما اذ لو اتى بالمنهي عنه مرة لكان مدخلا له في الوجود فيكون خلاف
مقتضى النهي وفيه نظر لان الامتناع عن ادخال الماهية في الوجود اعم من ان يكون دايما او غير دايم ومقتضى النهي هو
الفور المشترك بينهما لا احدهما بعينه كما عرفت في بحث الامر مرارا وح لا يتم واما استلزام اقتضاء التكرار اقتضاء
الفور فظاهر قال الثانية المسئلة الثانية في ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه اولا وقبل الخوض فيه لا بد من
تقدم معنى فساد المنهي عنه فنقول معنى الفساد في العبادات عدم الاجزاء كما لو قال لا تصم يوم العيد فلو صام عنه لم

دعى الى الزنا فلم يفعل مدح على مجرد تركه فيكون مقصودا بمجرد الترك لا غير قلنا المدح انما هو على الكف عن الزنا وهو فعل
للمدح على الفعل وفيه نظر لان الكف تركه لا فرق بينهما **قال اقول** النهي اما ان يكون عن شيء واحد او عن اشياء
الثاني اما عن الجميع اي عن كل واحد كالنهي عن الزنا والسرقة فان كل واحد منهما منهي عنه او عن الجميع كالنهي عن نكاح
الاختين فان نكاح كل منهما وحدها مباح والجمع بينهما منهي **قال اقول** لما فرغ من الباب الثاني من هذا الكتاب شرع
في الباب الثالث منه في بيان العموم والخصوص وما يتعلق بهما وفي هذا الباب فصول ثلثة لان البحث اما ان يكون
عن العموم او عن الخصوص او عن سببه وهو المخصص فيكون في كل منها فصل الفصل الاول في العموم والحكم قدم اولا تعريف
العام اقتفاء للدابة العموم فيقول العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد فاللفظ كالجنس لشموله العام
وغيره وباقيه كالفصل لتمييز العام عن غيره فقوله لفظ يخرج ما ليس بلفظ كالمفهوم والفعل والقيمان(?)
وقوله يستغرق احتراز عن لفظ لا يستغرق كالعلم والمضمر والنكرة وامثالها وقوله جميع ما يصلح له
احتراز عن النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا عددا كانت النكرة او غيره فان رجلا وان صلح
لكل واحد من رجال الدنيا فانما يصدق عليه بطريق البدل وكذا الكلام في رجلان ورجال وخمسة من اسماء
العدد وقوله بوضع واحد احتراز عن الاسماء المشتركة وعن الحقيقة والمجاز فان كل واحد منهما يستغرق
المعنيين بحسب الوضعين مثل الاسد المتفرق بسبب الوضع الحقيقي الا الاسود وبسبب الوضع المجازي
الا الشجعان وان كان يصلح لكل منهما هكذا قالوا وفي هذا الموضع بحث وهو ان المراد بما يصلح له اللفظ ان
كان ما وضع اللفظ بازائه فيكون العام عبارة عن لفظ يستغرق جميع مدلولاته الحقيقية بوضع واحد
وانه باطل من وجهين الاول لو كان مفهوم العام هذا لم يكن العام الا لفظا موضوعا للمعنى قصدا على الا
الكثرة لان المدلولات الحقيقية لا يتصور الا كذلك فلا يتحقق العام لاشيئا لكون اللفظ موضوعا بازائها
وضع واحد الثاني انه منقوض في هذه المسئلة من هذا الفصل وهو ان اللفظ الدال على الماهية مع جميع جزئياتها
عام اذ يصدق عليه بان المراد بما يصلح له اللفظ حسب المدلول وان كان المراد بما يصلح له اللفظ حسب المدلول كما يعرفه
بحصره الا ان قلا حاجة الى زيادة قوله بوضع لاخراج المشترك والحقيقة والمجاز فان مدلولات المشترك ليست
حسب المدلول اللفظ لكل منها مدلول اللفظ اجنبي له **قال اقول** في هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في
الفرق بين المطلق والعام فيقول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وعرفت ذلك في كتب الكلامية فالحقيقة اما
ان تعتبر من حيث اعتبار الكثرة معها ام لا ان اعتبرت من حيث هي فاللفظ الدال عليها كذلك هو المطلق كقولنا

الفرس جنس من الحمار وان اعتبرت من حيث الوحدة فالوحدة المعتبرة معها اما ان يكون معينة او غير معينة فاللفظ
الدال على الاول هو المعرفة سواء كان دلالتها عليه لغوية كالمضمر واسماء الاشارة والمعرف بلام العهد او لا كا
لعلم وعلى الثاني النكرة نحو رجل فانه يدل على ذكر من بني آدم من غير تعيين وفيه نظر فان النكرة في قولك ادخل السوق واشتر اللحم
مع انه لا يدل على الماهية وحدة معينة وكذا المعرف بلام الاستغراق الجنس معرفة مع انه لا يصدق عليه ذلك
وان اعتبرت من حيث الكثرة فاما ان يكون تلك الكثرة جزئيات لها او لا والاول اما ان يكون مع جميع جزئياتها
او لا فالاول العام والثاني الجمع المنكر وان لم يكن جزئيات لها فاما ان يكون محصورة او لا والاول اسم العدد
لفظ العدد وما ذكرنا على عدم انحصار الالفاظ فيما ذكره وهو ظاهر **قال المسئلة الثانية اقول**
فيما يفيد العموم فيقول العموم اما ان يستفاد من الالفاظ لغة او عرفا او عقلا والذي يفيد العموم لغة اما
ان يفيد بنفسه من غير ان يكون معه قرينة تدل عليها او يفيده لا بنفسه بل لاجل قرينة ضمت اليه والعام بنفسه اما
ان يتناول كل الاشياء سواء كانت من ذوي العلم والعقل او لا فانه يتناول العقلاء وغيرهم في الاستفهام نحو اي
شيء عندك وفي المجازاة كقولك اي رجل يأتيني فله درهم واي ثوب لبسته شربت الماء(?) او يتناول بعضها وهو اما
ان يتناول جميع العالمين مثل لفظ من في الاستفهام نحو من عندك وفي المجازاة نحو قوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فليكرم
فلا يؤذ جاره او ضيفه او يتناول جميع غير العالمين فقط سواء كان زمانا او مكانا او غيرها نحو لفظة ما فانه
انه يتناول العالمين ايضا كقوله تعالى والسماء وما بناها وقد يكون ما كان في العموم او يتناول بعض
غير العالمين كاين ومتى فان اين عام في المكان والمكان ومتى عام في الزمان والذي يستدل غيرها
والعام بالقرينة ضمت اليه اما ان يكون في الاثبات وذلك اما الجمع المحلى بالالف واللام سواء كان جمع
كثرة نحو قوله الرجال قوامون على النساء وجمع قلة نحو قوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن واما الجمع المضاف سواء كان جمع كثرة نحو قوله تعالى يا عبادي الذين وجمع قلة نحو قوله عم اولادنا
اكبادنا وكذا اسم الجنس يكون عاما ان كان محلى بالالف واللام نحو قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم او مضافا
نحو قوله تعالى عن امره واما ان يكون في النفي كالنكرة في سياقه نحو لا احد في الدار والذي يفيد العموم عرفا
مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان هذا التركيب يفيد بحسب اللغة حرمة الامهات وبحسب عرف الشرع حرمة
جميع الاستمتاعات كالوطي وغيره والذي يفيد العموم عقلا كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا فان الترتيب يدل ان الوصف كالسرقة في مثالنا هذا علة الحكم وهو وجوب القطع

وجد ما يناسب العلية في المقام يحكم بعموم العلة وبترتب الحكم مهما وجدت الصفة قال المحشي واعلم ان العموم المحصل
منهما هو العموم اللغوي ليكون شاملا للعموم العقلي وهذا كلام عجيب فان العموم العقلي قسم للعموم اللغوي فكيف
يكون مقسما له اللهم الا ان يريد بالعموم اللغوي العموم المستفاد من اللفظ فانه المورد للقسمة وكون العموم عقليا
لا ينافي ذلك فان العموم المستفاد من اللفظ قد يكون لغويا بالوضع وقد لا يكون كما عرفت ***قال ومعيار***
العموم اقول لما بين صيغ العموم على اختلاف مراتبها شرع في الاحتجاج على انها عامة بوجهين وجه يشمل
الصيغ كلها ووجه يخص بعضها اما تقرير الوجه العام لجميع الصيغ فهو ان يقول العلم بكون كل واحد من هذه
الصيغ المذكورة عاما لما جاز عن كلمة الشاكل متوجه لان الاستثناء عبارة عن اخراج بعض من مدلول اللفظ بحيث
اندراجه في مدلوله لولا الاستثناء ولو لم يكن كل واحد من هذه الصيغ عاما لوجب ان لا يجب كل فرد فيه بحيث لولا الاستثناء
واذ لم يجب لولا الاستثناء اذا احتيج الى الاخراج لكن يجوز استثناء كل فرد من هذه الصيغ اتفاقا مثلا
يصح ان يقال من دخل داري الا زيدا فاكرمه وكذلك في البواقي فيكون هذه الصيغ عامة وهو المطلوب وانما كان الا
عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله لانه لو لم يكن عبارة عن ذلك لكان عبارة اما عن اخراج ما لولاه ما
دخوله فيه وانه باطل ضرورة او عن اخراج ما لولاه لجاز دخوله فيه وانه باطل ايضا اذ لو كان عبارة عنه لجاز
الاستثناء من الجمع المنكر لجواز دخول المخرج فيه لكنه لم يجز بما نقل ائمة النحو ولذلك جعلوا الا في قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا على غيره لكونه وصفا دون الاستثناء المتعذر ههنا وعللوا
ذلك بعدم وجوب الدخول ولقائل ان يقول لو كان صحة الاستثناء معيارا للعموم لكان نحو اسماء
العدد كالعشرة ونحوها عاما لجواز الاستثناء منها لكن اسماء العدد ليست عامة لكونها قسيما للعام
لما مر في المسألة الاولى ويمكن ان يجاب عنه بان معيار العموم جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ اعني
بعض افراده كما عرفت والمستثنى من العدد ليس بعض افراده فلا يدل على العموم فان قيل لو
دخل المستثنى منه لامتنع الاستثناء لكونه نقضا للكلام الاول فان المتكلم بالعام قد حكم على الاستغراق
باول كلامه وهو ذكر العام اولا ثم رجع بالاستثناء عن ذلك الاستغراق باخراج البعض منه فكان
نقضا له قلنا لو كان الاستثناء عن لفظ العام مع وجوب تناوله للمستثنى نقضا لكان الاستثناء عن
العدد نقضا لوجوب تناوله للعدد لكونه نصا في وجوب اندراج جميع الاحاد لكنه ليس بنقض
والا لما وجد في كلام الله تعالى وقد وجد فيه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما

المحقق في حد كما انه المستثنى وان كان داخلا في المستثنى منه بحسب اللفظ لكنه بقصد المتكلم قبل الاستثناء
عرف مقصوده من الاول لكون الاستثناء بعده وبيانا له فالتناقض انما يلزم ان لو كان المستثنى مقصودا
اولا مقصودا لا انه دخل فيه بحسب اللفظ ولا يكون مقصودا ***قال وايضا اقول*** هذا الوجه الدال على
عموم بعض الصيغ خاصة وهو اللفظ المرتب عليه حكم بلفظ الفاء بعد سبب الفعل والجمع المضاف و
اسم الجنس المحلى بالالف واللام والجمع المحلى بالالف واللام سواء كان جمع كثرة او جمع قلة وتقرير هذا الوجه
هو ان الصحابة استدلوا بعموم هذه الصيغ في الوقائع من غير انكار عليهم فيكون اجماعا منهم على عمومها
اما بيان الاستدلال بعموم اللفظ المرتب عليه حكم بلفظ الفاء بعد سبب الفعل فهو انهم استدلوا على الحكم
ايجاب الجلد على من زنى بعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وذلك لانهم فهموا ترتيب
وجوب الجلد على الوصف المناسب وهو الزنا بلفظ الفاء علموا ان الزنا علة له لافادة
هذه الهيئة في كلام العرب ذلك فالفعل يدل على تعميم وجود المعلول اينما وجدت العلة فلهذه القرينة
حكموا بعمومه ولم ينكر احد فكان اجماعا منهم على ذلك واما الخنجي والفاضل المراغي فقد زعما ان هذا
مثال العموم المفرد المحلى بالالف واللام والظاهر انه ليس كذلك لان المراد بالمفرد المحلى بالالف واللام
ان كان غير اسم الجنس فظ لان المص حيث عد صيغ العموم لم يورده فكيف يناسب الاحتجاج عليه
بمقتضى المقام بل الاولى ما ذكرناه واما بيان الاستدلال بعموم الجمع المضاف فلان فاطمة احتجت
على ابي بكر في توريثها فدك من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها
ابو بكر ولا احد من علماء الصحابة بل عدل ابو بكر الى المخصص بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ولم ينكر عليه احد على ابي بكر ان في عموم لفظ الانبياء فيكون ذلك اجماعا منهم على ان
الجمع المضاف وان كان جمع قلة والجمع المحلى بالالف واللام عام واما بيان الاستدلال بعموم اسم الجنس
المحلى بالالف واللام فلان ابا بكر لما هم بقتال مانعي الزكوة قال عمر اليس قال النبي امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الحديث فاحتج عليه بعموم
اسم الجنس المحلى بالالف واللام ولم ينكر عليه احد من الصحابة ولا ابو بكر لانهم فهموا ان اللفظ لا
يفيده بل فزع ابو بكر الى الاستثناء المذكور في الحديث وقال اليس انه قال الا بحقها وان الزكوة
من حقها واما بيان الاستدلال بعموم الجمع المحلى بالالف واللام فلما روي ان الانصار لما طلبوا الامامة

احتج عليهم ابو بكر بعموم الجمع المحلى بالالف واللام في قوله عليه السلام الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة فلو لم
يدل على العموم لما تم الاستدلال وكذا في قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث الحديث وقد عرفت قصة ذلك
وانما اورد المثالين احدهما الجمع للكثرة والثاني جمع القلة قال الثالثة اقول المسئلة الثالثة في ان
الجمع المنكر غير عام ذهب الجمهور الى ان الجمع المنكر لا يقتضي العموم خلافا لابي علي الجبائي لنا على انه
لا يقتضي العموم هو ان الجمع المنكر يحتمل كل انواع العدد فان رجالا يمكن ان يوصف باي عدد كان حيث
فيقال رجال ثلثة واربعة وخمسة الى غيرها وكلما احتمل انواعا امكن ان يكون موردا للتقسيم هنا
فالجمع المنكر يمكن ان يكون مقسما لانواع العدد وكلما يكون موردا للتقسيم الى الانواع لا يكون اعني
كل قسم منها والمستلزم والا لم يكن المورد موردا وكلما لا يكون عين شيء ولا مستلزما له لم يدل لفظه
الموضوع على ذلك الشيء لانتفاء كلا طريقي الفهم فالجمع المنكر لا يدل اللفظ على شيء من انواع العدد فلا يدل على
العدد المستغرق الذي هو احد انواعه فلا يكون عاما لما عرفت من تعريف العام اول الفصل وشرط
فانه يدل على الثلثة اتفاقا وهو نوع من العدد فان قلت الحاجة في عدم اقتضاء الجمع المنكر العموم الى هذا الدليل
الطويل لانه لما علم عدم جواز المناسبة في البحث السابق علم عدم عمومه لان معيار العموم جواز
الاستثناء قلت لما خالف الجبائي بعد كونه محتجا عليه بجواز ان يحتج عليه لبيان ... قال وقال
ابو علي الجبائي انه يفيد العموم محتجا عليه بان الجمع المنكر حقيقة في كل انواع العدد لصحة اطلاقه على
كل عدد بطريق الحقيقة اذ يصح ان يقال لكل عدد من الرجال انه رجال واذا كان كذلك يكون مشتركا
بينها والحمل يصح لغة واطلاق المشترك على مدلولاته بطريق الحقيقة فيجب ان يحمل على جميع حقايقه
بناء على ان المشترك بعد فقد القرينة واجب الحمل على جميع مدلولاته كما هو مذهب الشافعي قلنا في الجواب
عنه ان اردت بكونه مشتركا كالمشترك اللفظي فممنوع اذ يصح حمله على جميع انواع العدد لا يقتضي ذلك
فان الصحيح ربما يكون لكونه موضوعا للقدر المشترك بينها وان اردت به المشترك المعنوي اعني كونه موضوعا
للقدر المشترك فمسلم لكن لا يلزم من ذلك كونه حقيقة في العدد المستغرق الذي هو عدد انواعه فان اللفظ
الموضوع لمفهوم مشترك بين انواع لا يدل على شيء من تلك الانواع بخصوصه على طريق الحقيقة وهو ظاهر
قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة ان نفي الاستواء في قولهم لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
هل هو عام يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه حتى في القصاص ام لا فذهب الامام الى انه ليس بعام لان قوله

تعـ لا يستوي يدل على نفي الاستواء ونفي الاستواء يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضه لكونه اعم منهما
بحسب المفهوم واذا احتمل كل منهما كان حقيقة في القدر المشترك بينهما فلا يكون حقيقة في العموم وهو
نفي الاستواء من كل وجه الذي هو احد قسميه لان الدال على القدر المشترك لا يدل بالحقيقة على كل من قسميه
بالخصوص لما عرفت انفا في بيان ان الجمع المنكر لا يدل على الاستغراق واذا لم يدل على نفي الاستواء من
كل وجه لم يكن عاما وهو المط ويمكن ان يعارض بان الاستواء اعم من ان يكون من كل وجه او من
بعض الوجوه والنفي يدل على نفي العموم فيكون دالا على نفي الاخص اما لو قال لا آكل فانه عام في جميع
المأكولات فيقبل التخصيص عند الشافعي قياسا على محل الوفاق الذي هو عام اتفاقا وقابل للتخصيص
كذلك وهو قوله لا آكل اكلا والجامع بينهما سلب ماهية الاكل في الصورتين اما في صورة الوفاق
فلانه نفي المصدر الدال على الماهية واما في صورة النزاع فلذلك لاشتمال الفعل على المصدر واما ابو حنيفة
فقد قال ان قول القائل لا آكل اكلا فغير صحيح لوجود الفارق بينهما وذلك لان اكلا مصدر للعدد
دال على التوحد فيكون نكرة واقعة في سياق النفي فيكون عاما لذلك قابلا للتخصيص وليس في صورة
ما يدل عليه فلا يكون عاما وهذا الفرق ضعيف لان المصدر للتاكيد ويستوي فيه الواحد والجمع لكونه
دالا على الماهية فاذا سلبت الماهية كان عاما وفي كل واحد منهما خلاف ابي حنيفة والجواب عنه تقول ان
كلا منهما مجرد دعوى بلا دليل اللهم الا ان يدعي في صورة ... ان يكون كل منهما توحد
ويوجد ... الشافعي بان نقول ان اكلا في قولنا اكلت اكلا متعين في كونه مصدر للتاكيد لان
مدلوله ليس زايدا على مدلول الفعل وذلك لان ما يكون مصدر للتوحد يجب ان يكون مدلوله
او موصوفا بالوحدة واذ ليس هنا كذلك تعين كونه للتاكيد قال اقول الفصل الثالث من الكتاب
في الخصوص واحكامه وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في حد التخصيص فقول المخصص عبارة عن
اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عنه فالاخراج كالجنس يدخل فيه التخصيص وغيره والكناية كالفصل
وقوله بعض ما يتناوله اللفظ احتراز عن اخراج كل ما يتناوله اللفظ كالنسخ عن الكل وعن اخراج ما لا
يتناوله اللفظ كالاستثناء المنقطع نحو جائني القوم الا حمارا فان لفظ القوم غير متناول للحمار فلا
يسمى هذا النوع من الاستثناء تخصيصا وزاد بعضهم قيدا اخر وما لو المخصص اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ بعد عدم المخصص وانما زاد وهذا القيد لئلا يقال ما خص عن العام بمخصص لم يتناوله اللفظ

والاخر يكن مخصوصا لكون سوقه على عمومه واذا لم يساوله اللفظ لايصح التعريف مراد وهذا القسمان
اللفظ وان لم يساوله على تقدير التخصيص لكنه ساواه على تقدير عدم التخصيص فاستقام التعريف بهذا
القيد واقول لا حاجة الى هذه الزيادة لان لفظ العام المخصص ساوله ما اخرج عنه لكنه غير مراد للتلفظ
به ولا يلزم من كونه غير مراد للمتلفظ ان لا يساوله اللفظ ولهذا قال بعض العلما المخصص عبارة
عن ساوله اللفظ شامع عدم ارادته والحد المذكور غير شامل للمخصص بالمفهوم وغيره مما هو ليس بلفظ
ولو كان التخصيص والنسخ مشتركان في ازالة الحكم عن المخصص والمنسوخ احتيج الى الفرق بينهما قال
المص الفرق بين التخصيص والنسخ ان التخصيص لا يكون الا لبعض الافراد والنسخ قد يكون عن الكل
كنسخ بعض باخرى وقد يكون عن البعض وقال الامام في المحصول والحق ان التخصيص جنس تحته انواع
كالنسخ والاستثناء وغيرها فعلى هذا كل نسخ تخصيص ولا ينعكس ثم فرق بين نوعيه النسخ والاستثناء بان
المخصص في الحقيقة الازالة فان كانت عن الكل فهي النسخ وان كانت عن البعض فهي الاستثناء وهو مفوض
بالاستثناء الكل عن الكل كقوله له علي عشرة الا عشرة فانه ازالة عن الكل مع انه ليس بنسخ والا لكان صحيحا فان
النسخ جائز اتفاقا وبالتخصيص بغير الاستثناء كالصفة وغيرها فانه ازالة عن البعض مع انه ليس
باستثناء وقد علم من حد التخصيص ان المخصص هو البعض المخرج عن لفظ ساوله والمخصص هو
المخرج عن اللفظ بعض ما ساوله والمخرج المخصص بالحقيقة ارادة اللافظ ويقال للفظ الدال على
تلك الارادة مخرجا ومخصصا مجازا اطلاقا لاسم المدلول على الدال مسالة الثانية اقول المسئلة
الثاني في بيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز فنقول الحكم الثابت لواحد فقط غير قابل للتخصيص لانه
عبارة عن اخراج بعض الاحاد عن حكم ثبت للكل والحكم الثابت لواحد لا يعقل فيه ذلك الواحد
فاذن القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد اما لفظا اي يكون لفظا دالا على التعدد مثل قوله تعالى
اقتلوا المشركين فان لفظ المشركين دال على التعدد لكونه جمعا محلى بالالف واللام وقابل
للتخصيص لكونه مخصوصا باهل الحرب اتفاقا واما معنى اي لا يكون لفظا دالا على التعدد
بل بواسطة تعدد حكم بدليل وهو ثلثة الاول العلة الشرعية فان التعدد لا يفهم من لفظها
الا ان العقل يعمم وجود المعلول عند وجودها كما هو وجوب تخصيصها في بعض الصور نحو تخصيص

علم

عليه الطعم لحرمة الربا في بعض كما في العرايا وسيجي في باب القياس تحقيقه الثاني
مفهوم الموافقة فانه ليس لفظا عاما دالا على التعدد لكنه يستنبط من اللفظ
المثبت للحكم حكم عام مخصص بشرط بقاء حكم الملفوظ
مثل ولا تقل لهما اف فانه يستنبط منه حكم وهو تحريم
ساير انواع الاذى بالقياس الاولى فيخصص عنه بعض انواع
الاذى بشرط بقاء حكم الملفوظ وهو الايذاء لرخص شرعي مثل
جواز الوالد بحبس الولد اذا امتنع عنه وجواز تاديبه بالعجوز وضربه
بالاستيفاء اما اذا كان تخصيص المفهوم يناقض حكم الملفوظ فلا يجوز
مثل ان يخصص عنه جواز ضرب الولد بلا سبب شرعي محض فلفظ الاية
وان كان عاما في تحريم انواع الاذى لكن بعد تخصيص تلك الصور عنه
علم ان المراد منه تحريم انواع الاذى بلا سبب

مفهوم المخالفة

فان حكم المنطوق وان كان خاصا لكنه يستنبط منه حكم عام وهو انتفاء حكم
المنطوق في جميع صور السكوت عنه بدليل راجح على المفهوم كتخصيص
مفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا
وهو ان ما كان دون القلتين سواء كان جاريا او راكدا
يحمله بالراكد في القول القديم اذ الماء الجاري عنده وان لم يبلغ
قلتين لم يحمل خبثا وان الجاري في القول القديم لا ينجس الا

بالتغيير سواء كان جاريا قليلا او كثيرا لقوله عليه السلم
خلق الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه او ريحه او لونه
فان قيل التخصيص في كلام الله تعالى محال لان جواز التخصيص
في الكلام الطلبي يوهم البداء وفي الخبري الكذب
وهما على الله محال لانا قد ذكرنا ما يوهمها قلنا في الجواب
عنه ان الوهم المذكور يندفع بورود المخصص المبين لمراد
المتكلم

المسئلة الثالثة

في بيان الغاية التي ينتهي التخصيص اليها فنقول لا يجوز تخصيص العام
بحيث لا يبقى منه فرد غير مخصوص والا لكان نسخا لا تخصيصا
لما عرفت بل يجب ان يبقى منه بعد التخصيص شئ واختلفوا فيما يجب
بقاؤه بعد التخصيص واختار الامام والمصنف ما ذهب اليه ابو الحسين
وهو انه لا بد في جميع الفاظ العموم من بقاء كثرة بعد التخصيص
وان لم نعلم قدرها وعبر المصنف عن هذا المذهب
بقوله يجوز تخصيص العام ما بقي من افراده عدد غير محصور

واستدل عليه

واستدل عليه ابو الحسين بانه لو خص الى ان لا يبقى منه كثرة بل الى الواحد لم يكن على وفق اللغة لان القايل اذا
قال اكلت كل رمان في البيت وفيه الف رمانة ولم يأكل منها غير واحدة خطأ بل اهل اللغة وذلك دليل الامتناع
لغة فوجب ان يكون الباقي كثرة وان لم نعلم قدرها اي لم يكلفنا ان نعين قدر الكثرة الباقية اهي ثلثة او اربعة او
خمسة او عشرها وفيه نظر فانه لو اكل في هذه الصورة ثلثة رمانات لوجب صحة قوله ولا يعاب لبقاء الكثرة وهو
الثلثة لكنه يعاب ايضا كما ذكر في المحصول وكذا في عبارة المصنف لانه ان اراد بعدم حصر الكثرة عدم تناهيها
فباطل وهو ظاهر وان اراد به عدم العلم بعددها فلو بقي كثرة معلوم العدد كاربع مائة مثلا في الصورة المذكورة
وجب ان لا يصح التخصيص ويقبح اتفاقا وتصل القفال بين الجمع وغيره من الفاظ العموم وقال
العام المخصص ان كان جمعا معرفا جاز تخصيصه الى ان ينتهي الى اقل مراتب الجمع واختلف العلماء
في ذلك فقال الشافعي وابو حنيفة ان اقل الجمع ثلثة لا اثنان وهو المختار عند المصنف والدليل عليه
التفاوت لغة بين ضمير الجمع وضمير المثنى فانهم يقولون حال الاسناد في الخبر فعلوا وفي الامر افعلوا
وفي حال الجمع في الخبر فعلوا وفي الامر فعلوا ولا تفعلوا وتفاوت الضماير في الحالين يدل على تغايرهما لغة
فلا يكون المثنى من قبيل المجموع وكذا فصل اهل النحو بين نوعي الجمع والمثنى كما هو مذكور في كتب
النحو من احكامها من النعوت وغيرها يدل على تغايرهما فان الجمع ينعت بالثلثة فما فوقها
دون ما دونها بخلاف المثنى فيقال رجال ثلثة ولا يقال رجال اثنان وقال القاضي ابو بكر
والاستاد ابو اسحق وجمع من الصحابة والتابعين ان اقل الجمع اثنان واحتجوا عليه بان الاثنين
لو لم يكن جمعا لتفاوتا بحسب الضمير والاطلاق والتعريف كما قررتم لكنهما لم يتفاوتا في شئ من ذلك
اما عدم التفاوت بحسب الضمير فلقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فاتى بضمير الجمع للاثنين وهما
داود وسليمان كما يدل عليه صدر الاية فعلم بانه لا تفاوت بينهما بحسبه فتلك الجواب عنه ان المصدر
جاز ان يضاف الى الفاعل وجاز ان يضاف الى المفعول فجاز ان يضاف اليهما معا وحينئذ جاز ان يكون
المصدر المذكور في الاية وهو الحكم المضاف الى الفاعل وهو داود وسليمان والى المفعول وهم القوم
المحكوم عليهم واذا كان كذلك كان ضمير الجمع راجعا الى الجمع دون المثنى لكونه الحاكمين مع المتحاكمين جمعا
وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز اضافة المصدر الى احد المعمولين وحده جواز اضافته اليهما معا في حالة واحدة
واما عدم التفاوت بحسب الاطلاق فلقوله تعالى خطابا لعايشة وحفصة ان تتوبا الى الله فقد صغت
قلوبكما فان القلوب جمع اطلق واراد به قلبين منها لاضافته الى ضمير الاثنين والاصل في الاطلاق
الحقيقة فعلم بانه لا تفاوت بينهما بحسب الاطلاق ايضا وقيل في الجواب عنه ان المراد بالقلوب
ههنا ميول القلب ويصح اطلاق القلب على ميله كما يقال للمنافق انه ذو وجهين اي ذو ميلين
وليس المراد به نفس القلب الذي هو جارحة مخصوصة اذ لا يصح وصفها بالصغو هكذا قال الامام

في المحصول وفيه نظر فان المبول لا توصف بالصغو الذي هو الميل اذ لا يقال مال الى فلان ميلي والقلب يوصف به اذ كثيرا ما يقال مال الى فلان قلبي كما قال الحماسي صبا قلبي ومال اليك ميلا واما عدم التفاوت بينهما بحسب التعريف فلانه عليه السلام عرف المثنى بالجمع وقال الاثنان فما فوقهما جماعة وقيل في الجواب عنه ان مقصود الحديث بيان ان الاثنين جماعة في جواز السفر وتقريره ذلك انه عليه السلام نهى عن السفر الا في الجماعة ثم بين ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقيل قوله ذلك محمول على ادراك فضيلة الجماعة وليس المراد ان الاثنين جمع بحسب اللغة لانه عليه السلام بعث لتعريف الشرع لا التعريف اللغة وفيه نظر لانه عليه السلام ما قال الاثنان فما فوقهما جمع حتى يكون الاثنان جمعا بل قال الاثنان فما فوقهما جماعة وفرق بين الجماعة والجمع فلا حاجة الى الاعتذار عنه بان المراد جواز السفر اذا جاز ان يكون الاثنان جماعة جماعة والكون جمعا فان قلت لم صدر المصنف الاجوبة بلفظ قيل ولم يصدرها بقوله قلنا كما هو دابه قلت لان الاجوبة ليست كما ينبغي كما عرفت لم ينسبها الى نفسه هذا اذا كان العام المخصص جمعا معرفا فاما ان كان غير الجمع المعرف بحذ من وما فيجوز تخصيصه الى اول مراتب العدد وهو الواحد عند الاصوليين والاثنان عند اهل الحساب وقوم جوزوا تخصيص العام الى الواحد مطلقا سواء كان العام جمعا معرفا او غيره محتجا بان مراتب العدد في الاندراج تحت اللفظ العام متساوية فجواز تخصيص بعضها دون بعض تحكم وضعفه اما انه لا يجوز في شيء من المراتب وهو باطل او يجوز في كل منها وهو المطلوب وجوابه منع عدم الاولوية لما عرفت في الكلت كل ذلك ولذلك لم يعرض المصنف له

الرابعة العام المخصص الى الجزء

المسئلة الرابعة في ان العام المخصص هل هو مجاز في الباقي بعد التخصيص ام لا اختلف الاصوليون في ذلك فاختار المصنف ما ذهب اليه بعضهم وهو انه مجاز مطلقا سواء خص متصل او منفصل وسمى معناهما واحتج عليه بان العام حقيقة في الاستغراق لكونه لفظا موضوعا للعقل فلو كان حقيقة في الباقي ايضا لزم الاشتراك لكون الباقي غير الاستغراق والاشتراك خلاف الاصل فيكون مجازا فيه لكونه خيرا من الاشتراك قال بعض الفقهاء ان العام المخصص حقيقة فيما بقي من الافراد سواء خص بمتصل او منفصل لانه لا يسبق من العام مع المخصص الى الفهم الا الباقي بعد التخصيص فلو كان مجازا فيه لسبق غيره وجوابه بعينه هو الجواب عن قول الامام فلذلك لم يجب المصنف عنه وفرق الامام فخر الدين الرازي بين العام المخصص بالمنفصل وبين العام المخصص بالمتصل وقال ان كان تخصيص العام بقرينة متصلة غير مستقلة كالصفة والشرط والاستثناء كان العام المخصص حقيقة في الباقي بعد التخصيص وان كان بقرينة منفصلة مستقلة سواء كانت عقلية او لفظية كان مجازا فيه واحتج عليه بان العام المقيد بالقرينة المتصلة كالمقيد بالصفة مثل قوله اكرم بني تميم الطوال لم يتناول غيرهم وكم يحتمل سواهم فيكون حقيقة فيهم بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة فان العام حقيقة يتناول للافراد المخصصة من حيث الاطلاق لكونه حقيقة في الاستغراق فاذا اخرج عنه تلك الافراد كان استعمال في الباقي بعد التخصيص استعمالا في غير ما وضع له لكون الباقي غير الاستغراق فكان مجازا قلنا في الجواب عنه انكم ان اردتم بكون العام المخصص بالقرينة المتصلة حقيقة في الباقي انه مع القرينة حقيقة فيه فهو ممنوع قوله انه لم يتناول غير الباقي قلنا مسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مجازا لان وضع هذا المركب وهو العام مع الصفة بازائه وهو ممنوع والى ما ذكرنا اشار بقوله قلنا المركب لم يوضع وان اردتم به ان العام نفسه الذي هو جزء هذا المركب حقيقة فيه وكذلك لانه يتناول غيره فلو كان حقيقة فيه لم يتناول غيره والى ما ذكرنا اشار بقوله والمفرد متناول وفيه نظر فان المركب موضوع بوضع اجزائه لا جزائه اللغوي وان لم يكن موضوعا بعينه لعين المعنى قال الخامسة المخصص بمعين حجة اقول المسئلة الخامسة في ان العام المخصص هل هو حجة يجوز التمسك به في الافراد الباقية بعد التخصيص ام لا فيه تفصيل فنقول العام المخصص حجة عند القائلين بانه حقيقة في الباقي وعند القائلين بانه مجاز فيه ان خص بمبهم نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم ليس بحجة لان كل واحد منها اذا فرض جاز ان يكون مستثنى فلا يقطع بكون العام معمولا فيه فلا يكون حجة وان خص بمعين وهو مسئلة الكتاب ففيه خلاف والمختار عند المصنف انه حجة ومنع حجيته عيسى بن ابان وابو ثور وقال البصري حجة وفصل الكرخي وقال العام ان خص بقرينة متصلة كان حجة وان خص بمنفصلة فلا لنا على ان العام المخصص بمعين حجة فيما بقي من الافراد ان دلالة العام على فرد لا يتوقف على دلالته على فرد اخر لاستحالة الدور والترجيح بلا مرجح بيانه ان دلالة العام على الافراد المخصص بها لا تتوقف على دلالته على الافراد المخصص منها لانها ان توقفت عليها فاما ان يتوقف دلالته على الافراد المخصص منها على دلالته على الافراد المخصص بها لزم الدور والا لم تتوقف لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة اللفظ الى كل الافراد على السوية فلم يكن جعل بعضها مشروطا بالاخر اولى من العكس واذا لم يتوقف دلالته على الافراد المخصص بها على دلالته على الافراد المخصص منه فلا يلزم من زوال دلالته على الافراد المخصص منه زوال دلالته على الافراد المخصص بها فيكون حجة فيها لوجود العلة وهو دلالة العام عليها وانتفاء المانع وهو توقف دلالته على الافراد المخصص بها على دلالته على الافراد المخصص منه واعترض ابن الحاجب وقال لا نسلم امتناع توقف كل واحد من الدلالتين على الاخرى وانما يمتنع ان لو كان توقف سبق لم لا يجوز ان يكون توقف معية كما في المتضايفين وح لا يمتنع ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان توقف معية كما في المتضايفين لما امكن تعقل احدى الدلالتين بدون الاخرى لكنه امكن واذا كان الامر كذلك كان توقف سبق ولزم الدور المحال قال السادسة يستدل الى الجزء اقول المسئلة السادسة في انه هل يجوز التمسك بالعام قبل طلب مخصصه ام لا فنقول ذهب ابو بكر الصيرفي الى انه يجوز ان يتمسك بالعام ما لم يظهر دلالة مخصصه طلبا ابتداء ولا يجب الاستقصاء في ذلك خلافا لابن سريج فانه اوجب طلب المخصص اولا في جواز التمسك بالعام لانه قال

لايجوز التمسك بالعام مالم يستقص في طلب المخصص اذ لو تمسك قبل الطلب احتمل الخطاء لجواز ان يكون مخصص
ولم يعلم فاذا طلب بالاستقصاء ولم يوجد غلب على الظن عدمه فيجوز التمسك به في اثبات الحكم لنا على ان التمسك به
جائز قبل الطلب مر انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام تحرزا عن الخطاء باحتمال المخصص لوجب طلب المجاز
في اجراء اللفظ على حقيقته تحرزا عن الخطاء باحتمال المجاز والجامع الاحتراز عن الخطاء المحتمل لكن اللازم وهو طلب المجاز
في اجراء اللفظ على حقيقته منتف اتفاقا لانهم يحملون الالفاظ على ظواهرها في اول سماعها من غير بحث عن انه هل وجد ما
يوجب العدول عن الظاهر ام لا فكذا الملزوم وهو المطلوب قال ابن سريج العام قبل البحث عن مخصصه
والاستقصاء في طلبه يحتمل التخصيص لان ما من عام الا ويحتمل التخصيص لاكن يجب في العموم ان احتمال تخصيصه بمعارض لا يدفع دلالته
على العموم وذلك ظاهر ومع احتمال المعارض بطلت الحجية ولنا في الجواب عنه ان الاصل وهو حمل العام
عند اطلاقه على الاستغراق الذي هو مدلوله يدفع احتمال المخصص ويبقى دلالته على العموم سالما عن المعارض
فيكون حجة هذا ما ذكره في المحصول وتبعه المصنف في ذكره ونقل الفاضل المراغي عن بعض الاجماع في ان العام
لايجوز التمسك به قبل البحث وانما الخلاف في انه هل يكفي البحث عنه بحيث يغلب على الظن عدمه او لا بد من
بحث يوجب القطع بعدمه ونقل ايضا عن المصنف في شرحه لمختصر المنتهى نقلا عن المستصفى انه لا خلاف في انه لا
يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص واقول اما الاجماع المنقول عن مختصر المنتهى فليس فيه
منه عين ولا اثر واما كلام المستصفى فلا يدل على عدم جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصص بل يدل على عدم جواز
الحكم قطعا بعمومه لانه قال في المستصفى ان المجتهد اذا بلغه العموم ولم يبلغه المخصوص وجب عليه العمل بالعموم
الذي بلغه ولا يكلف بالمخصوص الذي لم يبلغه واعتقاد ظهوره في العموم دون الجزم بذلك الا ان يعلم انتفاء المخصص
في تعتقد عمومه ويجزم بذلك ثم قال وبهذا تبين بطلان مذهب ابي حنيفة والكرخي حيث
قالا فتحرير رقبة يجب ان يعتقد عمومه قطعا حتى يكون اخراج الكافر نسخا هذا كلامه وهو دال على جواز التمسك
بالعام قبل ظهور مخصصه وعلى عدم جواز اعتقاد عمومه قطعا مالم يثبت عدم المخصص وهو غير ما فهمه
الفاضل المراغي من ذكره قال الفصل الثالث في المخصص الى اخره اقول الفصل الثالث فيما
يخصص العموم وهو المخصص وهو قسمان متصل ومنفصل لانه ان تعلق لفظا بما ذكر فيه العام فمتصل
والا فمنفصل والمخصص المتصل اربعة انواع الاستثناء والشرط والصفة والغاية الاول من المخصص المتصل
الاستثناء وهو عبارة عن اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا غير الصفة ونحوها كحاشا وعدا وخلا وما عدا و
ما خلا وليس ولا يكون فقوله اخراج بعض ما يتناوله اللفظ يشمل المخصصات كلها وقوله بالا غير الصفة يخرج
ما عدا الاستثناء من المخصصات وقيد الا بغير الصفة احترازا عن الا التي هي صفة وهي تابعة لجمع منكور
غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله والحق انه لا حاجة الى التقييد بغير الصفة لان الا التي
للصفة لا يخرج لتعذر الاستثناء اذ المراد بالجمع المنكور الغير المحصور جمع لو سكت عن الاستثناء

لم يدخل فيه المستثنى وما لم يدخل لم يخرج وانما قيدنا بالمنكور احترازا عن الجمع المعرف باللام نحو
جاءني الرجال الا زيدا فان الا في هذه الصورة ليست صفة لكون الرجال معرفة وامتناع اتصافه
بالا التي بمعنى غير وقولنا غير محصور احترازا عن قولنا له علي دراهم عشرة الا واحدا فان الا في الجمع المنكور
انما يحمل على الصفة اذا تعذر الاستثناء وههنا لم يتعذر لوجوب دخول المستثنى في المستثنى منه
فان قلت هذا التعريف غير شامل للاستثناء المنقطع نحو جاءني القوم الا حمارا فان الحمار
غير مخرج عن القوم لعدم تناول القوم اياه قلت هذا التعريف انما هو للاستثناء المتصل الذي
هو استثناء بالحقيقة دون المنقطع فانه يقال له استثناء مجازا قال وفيه مسائل الى اخره
اقول وفي الاستثناء مسائل اربع المسئلة الاولى في شرائط صحة الاستثناء فنقول شرط صحة
الاستثناء امران الشرط الاول اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة فلا يضر الفصل بانقطاع الكلام بالتنفس
والسعال في قطعه ولنا على اشتراط الاتصال اجماع الادباء على ذلك بان من قال لوكيله بع داري
من زيد تحصل كان ثم قال بعد اسبوع الا نحوا استقبحه الادباء ولم يجعلوه عائدا الى ما تقدم و
اجماعهم في اللغة حجة ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه خلافه فان المنقول عنه جواز الاستثناء
المنفصل عن المستثنى منه وان طال الزمان بينهما شهرا قياسا على جواز تاخير التخصيص المنفصل
والجامع كون كل منهما منافيا لما قبله والجواب عنه النقض بالصفة والغاية وتقريره انه يقال
لو صح ما ذكرتم من القياس لزم جواز فصل الوصف والغاية في التخصيص بهما بعين ما ذكرتم لكنه
لا يجوز تاخيرهما اتفاقا قال الامام في المحصول هذه الرواية عن ابن عباس رضي الله عنه ان صحت
فلعل المراد منها ما اذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله
فيما نواه اذ جعله متبعه يمنع انتساب ما نسبه اليه الشرط الثاني من شرطي الصحة عدم الاستغراق
اي لا يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه نحو قوله على عشرة الا عشرة فان ذلك باطل اتفاقا
واما ما سواه فالمختار انه صحيح سواء كان المستثنى مساويا للنصف من المستثنى منه او اقل من النصف او اكثر
منه خلافا للحنابلة فانهم شرطوا لصحة الاستثناء ان لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه خلافا للقاضي
ابي بكر فانه شرط لها ان ينقص المستثنى عن نصف المستثنى منه ويلزم من هذا الخلاف اتفاق الكل
على صحة استثناء الاقل من النصف لنا على عدم اشتراط الشرطين انه لو قال له علي عشرة الا
تسعة لزمه واحد اجماعا فلو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا لما اتفقوا عليه واذا صح هذا الاستثناء بطل
مذهب الحنابلة والقاضي وصح ما سوى المستغرق من الاستثناء ومما يرد على القاضي خاصة ما
يبطل مذهبه الغاوين من المخلصين وبالعكس في كلام الله وذلك لان الله استثنى الغاوين من المخلصين
في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين واستثنى المخلصين من الغاوين

في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب ان يكون المستثنى اقل
من نصف المستثنى منه لكان كل واحد من المخلصين والغاوين اقل من نصف الآخر وانه باطل وقال
القاضي في تصحيح شرط ان الاستثناء لكونه كالانكار بعد الاقرار خلاف الاصل فلا يكون معمولا به الا
في الاقل من النصف لمانع وهو ان الاقل ربما ينسى في ارتكاب الاقرار كالمقر بالعشرة الذي ادى منها
شيئا قليلا وذلك لقلة الالتفات اليه فاذا تذكره بعد الاقرار وجب ان يكون متمكنا من استدراكه لئلا يضيع
حقه وذلك انما هو لصحة استثنائه فلزم القول بصحة هذا الاستثناء الا ان ذلك على المساوي والاكثر فان
هذا المانع غير موجود فيهما لكونهما ابعد من النسيان لكثرة الالتفات اليهما واذا كان كذلك فلا يصح الاستثناء
فيهما لوجود المقتضي للفساد وارتفاع هذا المانع ونوقض دليل القاضي بما ذكرنا من الصورة وهو قوله
علي عشرة الا تسعة فانه صحيح اتفاقا فلو صح دليله لما صحت تلك الصورة لكون الاستثناء فيها استثناء الاكثر من
النصف وذلك ظاهر قال المسألة الثانية الاستثناء الى آخره اقول المسألة الثانية في ان الاستثناء من
الاثبات نفي ومن النفي اثبات خلافا لبعض العلماء على ان الاستثناء من الاثبات نفي كقوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما واما الاستثناء من النفي فاثبات عند الجمهور خلافا لابي حنيفة فانه
قال الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا بل يحصل واسطة بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فيقتضي
الاستثناء بقاء المستثنى عن حكم المستثنى منه لا بالنفي ولا بالاثبات ونحن نقطع بانه لو صح ما ذكره وجب ان لا يكون الاستثناء
من الاثبات نفيا لما سبق من الواسطة وقد صح اجماعا فبطل ما ذكره واحتج المصنف على المختار بانه لو لم يكن الاستثناء
من النفي اثباتا لم يتم التوحيد بقولنا لا اله الا الله لانه حينئذ يكون موجبا لثبوت الالهية [illegible] لكان معناه نفي
الالهية عن غيره فقط لكن التوحيد تم به اجماعا واحتج اصحاب ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور اذ تقدير الكلام لا تصح الصلوة بشيء الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم صحة
الصلوة بالطهور وحده وهو منتف لجواز انتفاء شرط آخر ولكن قلنا في الجواب عنه ان الاستثناء
في هذه الصورة انما هو للمبالغة في كون الطهور شرطا اتم وذلك لان الاثبات المستثنى بعد نفي غيره قد يكون للحصر
كما في كلمة التوحيد وقد يكون للمبالغة كما في قول القائل لا فضل الا بالورع اذ المفهوم في العرف منه ان الشرط
الاعظم في الفضائل هو الورع ولا يلزم منه اثبات الفضل للمتورع وكذا هاهنا واجاب الفاضل المراغي
عنه بجواب آخر وهو ان الاثر انما يصح لان الطهور ليس مخرجا من الصلوة اذ لا يصدق عليه اسم
الصلوة وهو غير وارد لما بينا من تقدير الكلام والمحقق اجاب بجواب آخر وهو ان عدم صحة الصلوة
في بعض الصور لا ينافي ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا لحصول الاثبات في صورة استجماع الاركان و
الشرائط وفيه نظر لان تقدير الكلام حسب ما ذكرنا وواقعا موقع ذلك بمعنى انحصار علة الصحة
في الطهور وعدم الصحة في بعض الصور ينافي هذا الانحصار فان قلت نحن نقدر الكلام هكذا

لا صحة للصلوة لشيء الا بالطهور في بعض الصور وهو صورة الاستجماع وح يصح ما ذكرنا قلت حينئذ
لا يبقى في هذا الاستثناء هذا المعنى الذي قدمتم غير مختص بالطهور لصدقه على سائر الشرائط لكنه عليه السلام
في معرض ذلك فلا يصح ما ذكرتم قال المسألة الثالثة المتعدد الى آخره اقول المسألة الثالثة في حكم تعدد
الاستثناء معمول الاستثناءات ان تعددت فاما ان يكون متعاطفة او لا فان كانت متعاطفة كقولنا
له علي عشرة الا اربعة والا ثلثة عادت الى المتقدم على الاستثناءات وهو المستثنى منه لوجوب تشارك
المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وان لم يكن متعاطفة فان لم يكن الاستثناء الثاني ناقصا عن الاستثناء الاول
كقوله علي عشرة الا اربعة او الا خمسة فكذا يعودان الى المتقدم الذي هو المستثنى منه لانه لو عاد الى الاستثناء
الاول لما صح لكونه مستغرقا له وان كان ناقصا منه يعود الى الاستثناء الاول دون المستثنى منه لكون الاول
اقرب منه وهو دليل الرجحان ولا يمكن ان يعود اليهما معا لان الاستثناء الاول مخالف المستثنى منه
في الكيف لان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلو كان استثناء منهما يلزم التناقض ه
قال المسألة الرابعة قال الى آخره اقول المسألة الرابعة في بيان مرجع الاستثناء المذكور
بعد الجمل معمول قال الشافعي رحمه الله الاستثناء المتعقب للجمل الكثيرة اي المذكور عقيبها
كالاستثناء المذكور في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا يعود الى كل واحد
من الجمل باسرها وخصصه ابو حنيفة رحمه الله بالجملة الاخيرة وتوقف القاضي ابو بكر من الاشاعرة
والشريف المرتضى من الشيعة في مرجع هذا الاستثناء الا ان المرتضى توقف للاشتراك والقاضي
لعدم العلم بشيء منهما ومنهم من فصل القول فيه وذكره [illegible] قال الامام في المحصول ان الاقرب الى
التحقيق ان يقال ان الجملتين من الكلام اما ان كانتا من نوع واحد بان يكون كل منهما جملة انشائية
او خبرية وعلى تقدير كونهما انشائية يكون كل منهما اما امرا او نهيا وتعلق احدهما بالاخرى بان كان حكم احدهما
مضمرا في الاخرى مثل قولك اكرم الزهاد والفقهاء الا المبتدعة او كان اسم احدهما مضمرا في الاخرى
كقولك اكرم الفقهاء واشفق عليهم الا المبتدعة كان الاستثناء عائدا الى الجمل المذكورة باسرها لان الجملة
الثانية لا تستقل بدون الاولى فيجب حكم الاستثناء اليهما وان لم يكونا كذلك وذلك اما بان يكونا من
نوع واحد ولم يتعلق احدهما بالاخرى سواء كانتا مختلفتي الاسم والحكم كقولك اطعم ربيعة واخلع على
مضر الا الطوال او متفقتي الاسم مختلفتي الحكم كقولنا اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال او مختلفتي
الاسم متفقتي الحكم كقولنا اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او لا يكونا من نوع واحد سواء كانت القضية
مختلفة كقولنا اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل بغداد [illegible] كالآية المذكورة التي اختلفت
انواع الكلام فيها اذ الجملة الاولى وهي قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة امر والثانية وهي قوله ولا

٦٩

تقبلوا لهم شهادة أبدا إلا الذين تابوا وهي قوله وأولئك هم الفاسقون جزء وعوت المقتضي في الاستثناء مختص

بالجملة الأخيرة لأن كل واحدة من الجمل في هذه الصور مستقلة بنفسها والظاهر أن الانتقال عن الجملة المستقلة

بنفسها إلى جملة أخرى مستقلة بنفسها لا يقع إلا بعد تمام غرض المتكلم من الأولى ولو كان الاستثناء راجعا إلى جميع الجمل

لم يتم مقصوده من الجملة الأولى ثم قال والإنصاف أن التقسيم حق لكنا عند البحث نختار التوقف لعدم

العلم كما هو مذهب القاضي والحق أن دعوى التوقف لعدم العلم بعد العلم بالتقسيم والإقرار بحقيته خروج

عن الإنصاف لما علم مذهب الشافعي وموافقته عنه أن يكون عائدا إلى جميع الجمل مطلقا أن الاصل اشتراك المعطوف

والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما وعودها إلى كل الجمل مثل أكرم وأعط زيدا راكبا وأكرم

وأعط زيدا إن كان عالما وأكرم وأعط زيدا العالم أو في الدار يوم الجمعة والاستثناء من جملة المتعلقات فوجب

أيضا عوده إلى الجميع بالقياس على سائر المتعلقات والجامع أن كل واحد منها مخصص غير مستقل قال الحنفية

الاستثناء خلاف الدليل لكونه إنكارا بعد الإقرار كما تقدم في الأصل أن لا يعود إلى شيء من الجمل ترك هذا الأصل

في الجملة الأخيرة للضرورة وهي صون الكلام عن اللغو وخصصناه بالاستثناء لأنها أقرب فبقيت الجمل

الأولى التي تقع قبل الجملة الأخيرة على أصلها وسوا العموم قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم في اختصاص الاستثناء

بالجملة الأخيرة معترض بالصفة والشرط فإن كلا منهما من المخصصات التي هي خلاف الأصل مع عودهما

إلى جميع الجمل التي هي قبلها اتفاقا قال الفاضل المراغي رحمه الله فيه نظر فإن الاتفاق ممنوع في

الصفة لكونها كالاستثناء عند الحنفية على ما سنعرفه وسنحقق في بحث التخصيص بالصفة على ما سنعرفه

قال الثاني من الشرط الأخير أقول الثاني من أقسام المخصص المتصل الشرط قال الإمام في المحصول

في تفسير الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته مقوله يتوقف عليه المؤثر يدخل فيه علل

المؤثر سواء كانت داخلة فيه كالأجزاء المادية والصورية أو خارجة عنه كفاعله وغايته وشرطه وبقوله

في تأثيره لا في ذاته يخرج عنه تلك فإن ذات المؤثر يتوقف عليها لا تأثيره فقط فهذا بالحقيقة

تفسير لشرط المؤثر في تحصيله عن مؤثره ولو قال شرط الماهية في تحصيله عن مؤثره هو ما يتوقف

عليه تأثير مؤثره لا ذات مؤثره لكان أظهر وعلى كل حال فعبارة المحصول أولى من عبارة المصنف وهو أن

الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده إذ يصدق على وجود المؤثر فإنه يصدق عليه أنه شيء يتوقف

عليه تأثير المؤثر لا وجوده إذا ما يتوقف تأثير المؤثر عليه ظاهر إذا لم يحصل المؤثر وجد لم يؤثر في غيره

وذلك بديهي وأما عدم توقف وجود المؤثر عليه إذ الشيء لا يتوقف على نفسه مثال الشرط في الشرعيات

الإحصان للرجم فإنه لا يتوقف عليه وجود الزنا بل يتوقف اقتضاء الرجم عليه وفي الشرط مسائل

المسألة الأولى في أن المشروط متى يحصل فنقول المشروط بشرط لا يخلو من أن يوجد شرطه دفعة أو لا يوجد

كذلك فإن وجد دفعة سواء كان واحدا لا تركب فيه أو كان مركبا يتلبس بأجزائه في الوجود قبل الأجزاء

أي ثم حصول الشرط وطلقت كما قال إذا جاء رأس الشهر فأنت طالق وإن لم يوجد دفعة فلا بد وأن

يكون مركبا إما من أجزاء متعرضة للعين القارين كالأشياء أو من أجزاء محققة كسائر المركبات وحينئذ فالشرط

إما أن يكون وجود ذلك الشيء أو عدمه فإن كان وجوده فالمشروط يوجد عند كمال الأجزاء وهو في غير

القار بحصول آخر جزء منه كما لو قال إن قرأت قصيدة من القصيدة فأنت طالق فإنما تطلق

عند التكلم بآخر حرف منها وفيما علاه ظاهر وإن كان الشرط عدمه فيوجد المشروط عند ارتفاع

جزء من أجزائه إذ يكفي ذلك في حصول عدمه المسألة الثانية في أحكام تعدد الشرط والمشروط فنقول

إذا تعدد الشرط أو الحكم المشروط به فذلك إما أن يكون بحرف العطف أو بأو وسائل أربعة أقسام الأول

ما يكون التعدد في الشرط بالواو كقوله إن كان زانيا ومحصنا فارجمه فلا بد في حصول المشروط من

الجمع إذ الشرط مجموعهما لا كل منهما الثاني ما يكون التعدد فيه بأو كقوله إن كان سارقا أو نباشا فاقطع فيكفي

في حصول المشروط أحدهما دون الجمع إذ الشرط أحدهما لا الجمع الثالث ما يكون التعدد بالواو في الحكم

المشروط كقوله إن شفيت فغانم وسالم حر فيحصل الجمع عند حصول شرطه فإذا شفي عتقا إذ هو شرط

العتق لكل منهما الرابع ما يكون التعدد في الحكم المشروط بأو كقوله إن شفيت فسالم أو غانم حر فعند

حصول الشرط يحصل أحد الحكمين من غير تعيين إذ هو شرط لأحدهما مطلقا لا لكل منهما وحينئذ يجب

على المشترط التعيين فإذا شفي يعتق أحدهما وتعيينه للمعتق قال الثالث الصفة

إلى الأخيرة أقول الثالث من أقسام المخصص المتصل الصفة فنقول العام الموصوف بالصفة

إما أن يكون متحدا أو متعددا فإن كان متحدا فلا إبهام في عودها إليه وإن كان متعددا فالمذاهب فيه

كمذاهب الاستثناء إلا أن الأكثر ما صرح قبل اتفاقا على عودها إلى الجميع هكذا قاله الحنفي وقال

الفاضل المراغي مذهب أبي حنيفة أن الصفة تختص بالجملة الأخيرة كالاستثناء وبين التعليل مباينة

كلية وليس في الكتب المتداولة للحنفية كالبزدوي واللامشي وغيرهما من الكتب المشهورة

ما يعرب عن مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة لكونها غير مذكورة في الكتب أصلا فلعل الحنفي إنما

قال ما قال لقياسه الصفة على الشرط فإن الشرط كما في قوله امرأته طالق وعبده حر وعليه

الحج إن دخلت الدار راجع إلى جميع الجمل إجماعا والفاضل المراغي إنما أخذ هذا من ظاهر لفظ

المصنف وهو كالاستثناء ويوافقه ظاهر لفظ مختصر المنتهى إلا أن لفظ المحصول ليس بنص في

هذا المعنى لأن الإمام قال في المحصول بهذه العبارة الصفة إما أن تكون مذكورة عقيب شيء واحد

كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك في عودها إليه أو عقيب شيئين وحينئذ إما أن يكون أحدهما متعلقا

بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فهنا الصفة عائدة إليهما وإما أن لا يكون كذلك كقولك أكرم

العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فهنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة وإن كان للبحث فيه مجال

كلمة الاسبات فان ظاهر كلامه يدل على ان الصفة كالاستثناء بحسب البحث وايراد البعض المذكور لا بحسب حصول
المذاهب قال الرابع الغاية الى اخره اقول الرابع من اقسام المخصص المتصل الغاية ومنقول غاية
الشيء نهايته وطرفه وحكم ما بعدها خلاف حكم ما قبلها اذ لو بقي فيما وراء الغاية منه شيء لم تكن الغاية مقطعا فلم
تكن غاية مثل قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فان الليل غاية الصوم لكونه مدخولا الى ومن ثم اللغة
لانتهاء الغاية وحكم الليل خلاف حكم ما قبله لان الامساك عن المفطرات يجب فيما قبل لا فيه فان قلت
لو كان حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبله لوجب ان لا يجب غسل المرفق لكونه غاية لليد التي يجب غسلها لكنه
يجب اتفاقا قلنا وجوب غسل المرفق انما هو للاحتياط في الخروج عن العهدة لا لان حكم ما بعد الغاية
ليس على خلاف ما قبلها والتحقيق ان التقييد العام بالغاية هل يقتضي ان يكون حكم ما بعدها خلاف
ما قبلها ام لا يستدعي تفصيلا وهو ان الغاية اما ان تكون منفصلة عن ذي الغاية حسا كالليل في الاية
المذكورة فانه غاية لزمان الصوم وهو منفصل عن ذلك الزمان حسا او لا تكون كذلك كالمرفق في قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فان غاية اليد غير منفصلة عنها حسا والقسم الاول يقتضي ان يكون
حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبلها لان انفصال احدهما عن الاخر معلوم حسا والقسم الثاني لا يقتضي ذلك
لان المرفق لما لم يكن منفصلا عن اليد حسا لم يكن تعيينه لكونه غاية اولى من ساير مفاصل اليد
فلا يجب خروجه عما قبله قال والمنفصل ثلثة الى اخره اقول والمخصص للعام المنفصل
عنه وهو ما لم يتعلق بما قبله لفظيا ثلثة اقسام لان الدليل المخصص اما سمعي او لا والثاني اما ان
يكون عقليا او حسيا القسم الاول وهو ما يكون مخصص العام العقل وتخصيصه اياه قد يكون بالبداهة
كقوله تعالى خالق كل شيء فالشيء عام يتناول ذاته ونعلم ضرورة انه ليس خالقا لذاته وقد يكون
بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان لفظ الناس يتناول للصبيان والمجانين
مع انهم ليسوا مرادين بنظر العقل لانتفاء شرط التكليف في حقهم وهو الفهم القسم الثاني ما يكون
مخصص العام الحس مثل قوله تعالى واوتيت من كل شيء فان الشيء عام يتناول السماء والشمس
والقمر والعرش والكرسي مثلا والحس يخصصه اذ يعلم حسا انها لم تؤت من هذه المذكورات
شيئا والقسم الثالث ما يكون مخصص العام الدليل السمعي وفي الدليل السمعي تسع مسايل لان البحث
اما ان يكون عاما لا يعتبر بمخصص دون اخر او بخصوص وح فالعام المخصص اما ان يكون قطعيا او ظنيا
وعلى كل تقدير فالمخصص اما قطعي او ظني والقطعي الكتاب والسنة المتواترة والاجماع والظني القياس
والسنة الغير المتواترة وهي اما خبر او فعل واما تقرير والخبر اما ان يدل بمنطوقه او بمفهومه فاورد
هذه المباحث في خمس مسايل واتبعها بما اختلف في جواز تخصيص العام به في اربع مسايل فقال
المسألة الاولى في حكم تعارض العام والخاص فنقول   الادلة الخاص الى اخره

الخاص اذا عارض العام خصصه سواء علم تاخيره عن العام او لم يعلم وذلك لانه اما بالعلم بتقدم العام عليه
او بالجهل بتقدم احدهما على الاخر الجهل بالتاريخ وابو حنيفة لو افقنا على تخصيص العام بالخاص اذا علم تاخره
عن العام وخالفنا فيما عداه اما فيما علم تقدم الخاص على العام فجعل الخاص المتقدم منسوخا والعام المتاخر
ناسخا لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث واما فيما جهل
تقدم احدهما على الاخر فتوقف لانه يحتمل تقدم الخاص فيكون منسوخا مرجوحا ويحتمل تاخره فيكون مخصصا
راجحا واذا تعارض دليل الترجيح والمرجوحية وجب التوقف لنا على الوجه الخاص مخصص للعام سواء تاخر
او تقدم او جهل التاريخ ان تخصيص العام بالخاص اعمال للدليلين وذلك ظاهر وعدم تخصيصه اياه
اهمال للدليلين او لاحدهما لانه على تقدير التعارض ان لم يعمل بشيء منهما يلزم الاول وان عمل بالعام وحده
يلزم الثاني واذا كان كذلك فالقول بتخصيص العام بالخاص اولى من القول بعدم التخصيص لان اعمال
الدليل اولى من اهماله او اهمال احدهما اذ الاصل في الاعمال لا الاهمال قال الثانية يجوز تخصيص
الكتاب الى اخره اقول المسألة الثانية في جواز تخصيص المقطوع بالمقطوع فنقول يجوز تخصيص
الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت او فعلا وبالاجماع والدليل على جواز تخصيص الكتاب بهذه
الامور الوقوع اما تخصيص الكتاب بالكتاب فكتخصيص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان الاية الاولى تخصص بالثانية
اتفاقا واما تخصيص الكتاب بالسنة القولية المتواترة فكتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله الاية بقوله عليه السلام
القاتل لا يرث فان الصحابة خصصوا الاية بالسنة المتواترة واما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة الفعلية
فكتخصيص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بفعله عليه السلام وهو رجم الزاني
المحصن ... فان الصحابة خصصوا الاية الجلد برجمه المحصن واما تخصيص الكتاب بالاجماع
فكتخصيص اية القذف وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة باجماع الامة بتنصيف حد القذف على العبد فان حد القذف في حق العبد تنصف
حد الحر اجماعا قال الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة الى اخره اقول المسألة
الثالثة في جواز تخصيص القطعي بالظني وقد عرفت ان الظني من السنة الخبر المتواتر والقياس
فاورد في كل منهما بحثا البحث الاول في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وهو المختار
عند ابي حنيفة والشافعي ومالك ومنع قوم من ذلك مطلقا وفصل عيسى بن ابان وقال كل
واحد من الكتاب والسنة المتواترة ان خص بقطعي جاز تخصيصه مرة اخرى بخبر الواحد والا فلا فعيسى
بن ابان منع التخصيص بخبر الواحد فيما لم يخصص بقطعي وذهب الكرخي الى ان كلا منهما ان خص بدليل
منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا سواء خص بمتصل او لم يخصص اصلا وتوقف القاضي ابو بكر

في ذلك ولم يتعرض المصنف له لنا على المذهب المختار عند الائمة الثلاثة وهو جواز تخصيص العام القطعي
بخبر الواحد سواء كان خبر الواحد صحيحا ودليله ما سيجيء في مباحث السنة وقد عارض العام اذا الكلام فيه فلو خص العام
به يلزم اعمال الدليلين احدهما مطلقا والاخر من وجه لكون الخاص معمولا في موارده مطلقا حينئذ والعام معمولا
في غير موارد الخاص مهملا في موارده ولو لم يخصص به يلزم اهمالهما او اهمال احدهما بالكلية على ما عرفت
في المسألة الاولى واعمال الدليلين ولو من وجه دون وجه اولى من اهمال احدهما بالكلية لما مر من ان الاصل
في الدليل الاعمال وتمسكا لنا بفعلهم من ذلك مطلق بحيث بلغت الدلالة قال عليه السلام
اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه والا فردوه وخبر الواحد المعارض للكتاب
مخالف له وذكر ظاهر فيجب رده واذا وجب رده لم يجز تخصيص الكتاب به واعلم ان هذا الوجه مخصوص
بمنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد قلنا في الجواب انه لو صح ما ذكرتم لزم عدم جواز تخصيص الكتاب
بالاحاديث المتواترة لكونها مخالفة له لكنه جائز اتفاقا ولقائل ان يقول المراد بالحديث الذي
يجب عرضه على الكتاب هو الحديث الذي لم يقطع بكونه حديثه عليه السلام كما دل عليه سياق الكلام
لا المتواتر الذي يقطع بانه حديثه الثاني ان العام الذي هو الكتاب قطعي وكذا السنة المتواترة
للقطع باسنادها الى الرسول عليه السلام لتواترها بخلاف الخاص الذي هو خبر الواحد فانه ظني لعدم
تواتره والظن لا يعارض القطع قلنا في الجواب عنه ان العام من كل منهما وان كان مقطوع المتن
والسند لكنه مظنون الدلالة على الاستغراق لاحتمال التخصيص في كل منهما والخاص الذي هو خبر الواحد
وان كان مظنون السند لكنه قطعي الدلالة فكونان متعادلين لكون كل منهما قطعيا من وجه ظنيا من اخر
فاذا تعادلا جاز التعارض بينهما فان قلت القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام و
التعادل ينافيه قلت لا منافاة في التعادل بحسب الذات والترجيح بسبب خارج وهو
كون الاصل في الدليل الاعمال فيرجح الخاص كما عرفت الثالث انه لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد
لجاز نسخهما به لكون كل منهما رفعا للحكم والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قلنا في الجواب عنه لا نسلم
ان التخصيص رفع للحكم بل هو بيان للمراد بالعام سلمنا ان التخصيص رفع ايضا لكنه رفع للبعض و
النسخ رفع للكل فيكون التخصيص اهون من النسخ واذا كان كذلك فلا نسلم انه لو جاز التخصيص
بخبر الواحد لجاز النسخ به اذ لا يلزم من جواز ما هو الاهون جواز ما هو الاقوى

وبالقياس ومنع ابو علي الجبائي ... البحث الثاني من هذه المسألة في جواز تخصيص الكتاب و
السنة المتواترة بالقياس فنقول يجوز تخصيصهما بالقياس عند ابي حنيفة والشافعي ومالك وابي الحسين
البصري وابي هاشم اخرا وهو مختار المصنف ومنع من ذلك ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا
وشرط عيسى بن ابان جواز تخصيص العام القطعي بتخصيصه قبله بمخصص اخر وشرط الكرخي

ذلك

ذلك بتخصيصه بمنفصل كما في خبر الواحد وشرط ابن سريج الجلاء في القياس المخصص اي انما يجوز تخصيص
العام القطعي بالقياس اذا كان جليا اما اذا كان خفيا فلا واورد في مختصر المنتهى ان المراد بالقياس الجلي
ما قطع بنفي تاثير الفارق فيه وقال في المحصول اختلفوا في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه
احدها ان الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه وثانيها ان الجلي هو ما تعرف علته بالنص كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل وبناء احكام الفكر حتى تعدى الى الجائع والحاقن وثالثها
ان الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه ينقض قضاؤه والاظهر تفسير مختصر المنتهى فان معنى
الجلاء فيه ظاهر دون تفاسير المحصول اما الاول فلانه ليس معنى الجلاء فيه واما الثاني فلانه تعريف بالمجهول
واما الثالث فلانه تعريف للشيء بما لا يعرف الا به فانهم قالوا الحكم الذي ينقض هو الذي
يخالف خبر الواحد او القياس الجلي فتعريف القياس الجلي بما ينقض الحكم المخالف له دور واعتبر
الغزالي ارجح الظنين وقال ان كان الظن الحاصل من العام والظن الحاصل من القياس
متفاوتين في القوة والضعف اعتبرنا الاقوى منهما والا توقفنا وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين
في ذلك لنا على ما اختاره المصنف وهو جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس ما تقدم
من الدليل في جواز تخصيصهما بخبر الواحد وهو ان العام والقياس دليلان متعارضان فلو لم يخصص
العام بالقياس لزم اهمال الدليلين او احدهما والتخصيص المانع من ذلك ثبوت الاول ان القياس
فرع للنص لانه متوقف على ثبوت حكم الاصل وثبوته لا يكون الا بالنص والا احتمل كل قياس الى
اخر تسلسل فلا بد من ثبوته بالنص واذا كان فرعا للنص لا يخصص العام القطعي به والا لزم تقدم الفرع
على الاصل وانه باطل قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم انما يصح فيما يدل الا على امتناع تقدمه على نص
مثبت لحكم اصله فان فرعيته انما هي بالنسبة اليه لا على كل نص والنص العام المعارض للقياس ليس
مثبتا لحكم اصله فلا يمتنع تقدمه عليه الثاني ان مقدمات القياس اكثر من مقدمات النص العام
لان القياس لكونه فرعا على النص يكون متوقفا على ما يتوقف عليه النص ويختص بمقدمات اخر من احدها
بيان العلة وثانيهما اما ثبوتها في الفرع واذا كانت مقدمات القياس اكثر من مقدمات النص العام كان
تطرق الخلل والخطا اليه اكثر لكثرة منافياته فيكون الظن الحاصل منه اضعف من الظن الحاصل
من النص العام قبل تخصيصه والا يلزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه غير جائز قلنا في الجواب عنه
ان الامر قد يكون بالعكس اي يجوز ان يكون بعض النصوص العامة متوقفا على مقدمات اكثر من مقدمات القياس
اما بان يكون نص اصل القياس اعلى رتبة بكثير من النص العام المعارض للقياس او يكون النص المعارض
له موقوفا على حذف واضمار مما يكثر المقدمات دون النص المثبت لاصل القياس فلا يلزم ما
ذكرتم ولو سلم ان الظن الحاصل من العام اقوى لكن مع ذلك العمل بالتخصيص اولى اعمالا للدليلين

حتى لا يلزم الغاء احدهما بالكلية والى هذا اشار بقوله ومع هذا فاعمال الكلام احرى وفيه بطلان احد الدليلين
اذا كان اقوى تعين الحمل به ولهذا صوب الامام قول الغزالي قال الرابعة يجوز تخصيص
الى اخره اقول المسألة الرابعة في انه هل يجوز تخصيص المنطوق بمفهوم المخالفة ام لا فمن قال يجوز
تخصيص المنطوق بالمفهوم لان المفهوم دليل وهو كما مر والعام ايضا دليل فاذا تعارضا وجب تخصيص العام به والا
يلزم اهمال الدليل والاصل خلافه مثل قوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه
فانه عام يشمل الكثير والقليل والجاري والراكد ثم خص عنه الماء القليل الذي لاقى نجاسة ولم يتغير بمفهوم
قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه يفهم منه ان ما دونهما يحمله وهذا الفرق غير عائد الى حال التغير
وقال يعود الى حال عدم التغير وهو المطلوب والامام اورد له مثالا اخر وقال كما اذا ورد عام في ايجاب
الزكوة في الغنم ثم قال السائمة في ساير الغنم زكوة فمفهومه يقتضي تخصيص ذلك العام ثم قال ولقايل
ان يقول انما رجحنا الخاص على العام لكونه اقوى دلالة من العام والمفهوم اضعف من المنطوق فلا يخصصه و
فيه نظر فان تخصيص العام بالخاص محله ما افضى عدمه الى اهمال الادلة الذي هو خلاف الاصل كما عرفت
لا لان يكون الخاص اقوى دلالة من العام وان كان كذلك قوله الخامسة العادة الى اخره اقول
هذه هي المسألة الخامسة وفيها بحثان البحث الاول في انه هل يجوز تخصيص العام بالعادة ام لا وفيه خلاف
والمختار ان العادة ان كانت جارية في عهد الرسول عليه السلام وقد علم بها ولم ينههم من ذلك جاز التخصيص
بها لان سكوته عن المنع دليل الجواز وتخصيصه يتم كما اذا كان من عادة الصحابة بيع المتقوم بالدنانير واخذ
الدراهم بدلها والرسول عليه السلام لم ينههم من ذلك مع علمه به فهذا التقرير في الحقيقة يكون مخصصا لدليل
عام سابق دون العادة وان [illegible] جارية في عهد الرسول عليه السلام او كانت ولم يعلم تقريره اياها لم يجز التخصيص
بها لان افعال الناس ليست بحجة اللهم الا اذا اجمعوا عليها في [illegible] التخصيص بالاجماع لكن المخصص حينئذ هو الاجماع
لا العادة البحث الثاني ان تقريره عليه السلام على من يخالف مقتضى العام تخصيص له ومعناه ان
احدا من امته لو فعل فعلا يخالف ذلك الفعل مقتضى العام عند الرسول عليه السلام ولم ينكر عليه ولم يمنعه
كان تقريره على ذلك المخالف مخصصا لذلك العام لان سكوته عليه السلام عن المنع دليل الجواز في حق ذلك الشخص
والتحريم السكوت عليه اذا كان دليلا وهو مخالف لبعض العام مخصصه لما عرفت ثم ان التقرير
على مخالفة مقتضى العام هل يقتضي ثبوت مثله لغير المخالف مبني على صحة هذا الحديث وهو قوله عليه السلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فان صح هذا الحديث كان هذا التقرير تخصيصا لغيره ايضا اي تعدى ذلك الجواز
الى غير ذلك الواحد بحكم الحديث ويرتفع حكم العام عن ساير الامة وهو المراد بقوله يرتفع عن الباقين وان
لم يصح هذا الحديث لم توجد دليل في حق الغير فالتقرير انما يكون تخصيصا للمخالف فقط ويبقى العام
معمولا في حق غيره من الامة قال السادسة خصوص السبب الى اخره اقول هذه هي

المسألة السادسة وفيها ايضا بحثان البحث الاول ان خصوص سبب ورود العام لا يخصص العام خلافا
للمزني وابي ثور فانهما زعما انه يخصص عموم اللفظ مثاله اذا ورد من الشارع لفظ عام في سبب
خاص كالسؤال عن بئر بضاعة خاصة وقد القيت فيها النجاسات المقتضي للجواب العام وهو قوله عليه
السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او ريحه او لونه لا يكون خصوص ذلك السبب مخصصا
لذلك العام لان العموم مستفاد من اللفظ وكونه واردا فيه لا ينافي عمومه اذ لو صرح الشارع بعموم المنافاة كما اذا
قال يجب عليكم حمل العام على عمومه وان لا تخصصوه بخصوص السبب جاز [illegible] ولم يلزم المنافاة
فلا منافاة بينهما وحينئذ وجب اجراء العام على عمومه لوجود سبب العموم وانتفاء المانع البحث
الثاني الراوي للعام اذا كان من الصحابة لا يخصصه وان كان صحابيا كحديث ابي هريرة فانه روى الخبر
بغسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب ومذهبه وعمله انه يجب الغسل ثلاثا وانما قلنا ذلك لان مذهب
الراوي ليس بدليل لانه ان لم يكن صحابيا فواضح وان كان فكذلك لما سيتبين ان مذهب الصحابي
ليس بحجة فان قيل مذهب الراوي وان لم يكن دليلا لكنه كاشف عنه لان الراوي انما خالف
مقتضى العام لدليل والا لقدحت روايته اذ العدالة في الدين بلا دليل فسق والفسق قادح في
الرواية فاذا كان المخالفة لدليل كان مذهب الراوي مخصصا للعام لكونه كاشفا عن دليل مخالف له
قلنا في الجواب عنه لا نعرف ان يكون تلك المخالفة مستندة الى ما ظنه الراوي دليلا وان لم يكن في
الواقع دليلا فلا يقدح في روايته لانه يكون مخطيا والخطأ لا يقدح في الرواية اتفاقا قال السابعة
افراد الى اخره اقول المسألة السابعة في انه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه والمصنف عبر عنه بان افراد
فرد من افراد العام بالذكر لا يخصصه مثاله قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه يشمل اهاب الشاة و
غيرها فافراد فرد منه بالذكر كقوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها طهورها لا يخصصه خلافا لابي ثور
فانه قال المراد من قوله ايما اهاب جلد شاة لانه عليه السلام خصص جلد شاة ميمونة بالذكر لنا على عدم
دلالته على تخصيص العام ان المخصص لا بد ان يكون منافيا للعام ولا شيء من افراد الشيء بمناف له فلا شيء
من افراد الشيء بمخصص له وهو المطلوب واحتج ابو ثور على ما ذهب اليه بان تخصيص اهاب شاة
ميمونة بكونه دباغها طهورها دال على نفيه عن غيره لما عرفت ان مفهوم المخالفة حجة وذلك يقتضي
تخصيص العام به لما عرفت في المسألة الرابعة من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم قلنا في الجواب
عنه ان هذا المفهوم انما هو مفهوم اللقب وهو مردود لما عرفت قال الثامنة عطف الخاص الى اخره
اقول المسألة الثامنة ان عطف الخاص على العام هل يجب تخصيصه ام لا فمعترك عطف الخاص
على العام لا يوجب تخصيصه عند الشافعي ويوجبه عند الحنفية مثاله قوله عليه السلام الا لا يقتل مسلم بكافر
فانه يدل على ان المسلم لا يقتل بكافر سواء كان حربيا او ذميا وعطف على هذا العام قوله ولا ذو عهد في

عنه قال الشافعية معناه لا تقتلوا مسلما ولا ذا عهد مادام باقيا في عهده لعدم حياة قتله حسنا اجماعا فان خرج عن
العهد جاز قتله ويح لا يلتزم منه تخصيص الكافر الذي كان في الجملة الاولى عاما فلا يجوز قتل المسلم بالكافر مطلقا عندهم
واحتجوا على ما ذهبوا بان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام فانه لو قال لا تقتلوا المسلم ولا ذو عهد في عهده لصح السكوت
عليه لغة فلا حاجة الى اضمار لفظه بكافر فيه لان زيادة غير محتاج اليها فلا تضمر اذ الاصل عدم ورد قالت
الحنفية معناه ولا يقتل ذو عهد بكافر والكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فقط وكذا الكافر الذي لا يقتل به
المسلم هو الحربي فقط ولذلك جوزوا قتل المسلم بالذمي قصاصا وانما قالوا به لان العطف يقتضي اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في الاحكام تسوية بينهما للقاعدة المقررة في العربية وهي ان للمعطوف حكم المعطوف
عليه واجاب عنه الشافعية بان العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما يجب مشترك من
الاعراب لا الاشتراك في جميع الاحكام فان الله تعالى عطف المتعاطفات بعضها على بعض كالواجب على المندوب في
قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واتوهم من مال الله الذي اتاكم وعلى المباح كما في قوله عز وجل كلوا من ثمره
اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده ولقائل ان يقول ان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في جميع الاحكام والوجوه بل باشتراكهما في المتعلقات كما ذهبتم اليه في الاستثناء المتعقب الجمل فلا ترجيح لما
قالت الشافعية عليه قال المسألة التاسعة عود ضميرها الى الاخرى اقول المسألة التاسعة في ان عود الضمير الى
بعض العام المتقدم لا يوجب تخصيصه ومعنى هذا الكلام هو انه لو ورد عام وبعده كلام العام ضمير يرجع الى
بعض افراده خاصة فعود هذا الضمير الخاص بالرجوع الى ذلك البعض لا يوجب تخصيص ذلك العام مثل
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل الحرائر من البوائن والرجعيات مع قوله
وبعولتهن احق بردهن فان الضمير فيه عائد الى بعض افراد العام لعوده الى الرجعيات فقط فعود
هذا الضمير الى المطلقات الرجعيات لا يوجب تخصيص العام وهو قوله والمطلقات لانه لو صح بعد اعادة
وقال وبعولة المطلقات الرجعيات احق بردهن لا يوجب تخصيص ذلك العام فكذا اعود الضمير اليه
بالطريق الاولى فان المظهر اقوى من المضمر في الافادة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه لا يزيد على اعادة
ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو صرح به لا يخصصه بل يخصصه لانه لو قال والمطلقات يتربصن ثم
قال وبعولة المطلقات احق بردهن علم ان هذه المطلقات هي المذكورة في الاية السابقة بعينها لكون
اللام فيه قوله والمطلقات احق بردهن للعهد حينئذ فيلزم التخصيص قال مذهب المطلق الجزء
اقول لما كانت مباحث المطلق والمقيد قريبة من مباحث العام والخاص لكون المطلق كالعام و
المقيد كالخاص جعلها المصنف تذنيبا لمباحث العام والخاص فقول المطلق ومقيده ان اتحد
سببهما كما اذا قال الشارع في كفارة الظهار مرة اعتق رقبة ومرة اعتق رقبة مؤمنة حمل المطلق
على مقيده لان المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل اتيان بجزءه لا محالة فالاتي بالمقيد عامل بالدليلين

والاتي بغيره تارك لاحدهما واعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما لما عرفت مرارا وان اختلف سببهما
كالظهار والقتل فانهما سببان لتحرير العبد وفي الظهار ورد مطلقا وفي القتل مقيدا بالايمان فان اقتضى
القياس تقييد المطلق بان وجد علة التقييد مشتركة بينهما كزيادة القربة مثلا فنحن فيه قيد المطلق وحمل
على المقيد بالقياس عليه اذ القياس دليل شرعي فلو حملناه عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد و
القياس ولو لم نحمل عليه يلزم الترك باحدهما مع زيادة وهي الترك بالقياس ايضا والاصل عدم الترك
فضلا عن زيادته وان لم يقتض القياس تقييد المطلق فلا يحمل على المقيد لعدم دليل يقتضي التقييد كالصوم
في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الاخر ولم يجد علة التقييد مشتركة
بينهما حمل كل منهما على ما ورد قال الباب الرابع في المجمل والمبين اقول الباب الرابع في مباحث
المجمل والمبين وقد عرفت معنى المجمل في صدر الكتاب فلا نعيده والان نريد ان نبين معنى المبين
وهو مشتق من التبيين وهو التوضيح لغة فالمبين لغة الموضح والمبين الموضح وفي الاصطلاح المبين هو
الكاشف عن المعنى المراد من خطاب لا يكشفه بنفسه والمبين قد يكون مستغنيا عن البيان وقد يكون محتاجا
اليه واردا عليه البيان وفي هذا الباب فصول لان الكلام اما ان يكون في المجمل او في المبين انما ذكر
منها فصلا الفصل الاول في المجمل وفي هذا الفصل مسائل المسألة الاولى في اقسام المجمل فنقول
لما كان المجمل في عرف الفقهاء ما افاد شيئا معينا في نفسه من جملة اشياء لا بعينه اللفظ كان اقسامه
ثلثة لان المراد منه اما ان يكون فردا من حقائقه او من حقيقته الواحدة او من مجازاته المتساوية القسم
الاول ان يكون اللفظ مجملا بين حقائقه كقوله تعالى ثلثة قروء فان القرء موضوع بازاء الطهر وبازاء
الحيض ونسبته اليهما على السوية والمراد منهما واحد بعينه القسم الثاني ان يكون مجملا بين افراد حقيقة واحدة
مثل قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان هذا اللفظ مجمل بين افراد حقيقة واحدة ومعين
حقيقة البقرة وقد اطلق واراد معينا منها القسم الثالث ان يكون مجملا بين مجازاته وذلك بعد ظهور
احدهما انتفاء ارادة الحقيقة لقرينة تدل عليه وبانهما متساويان في مجازاته المتعددة اي لا يكون لاحدها
رجحان على الاخر بوجه فان ترجح واحد من مجازاته لاحد امور نذكرها حمل عليه ولم يكن ثمة اجمال
والرجحان لاحد المجازات اما لانه اقرب الى الحقيقة لشهرتها كنفي ما ليس صفتا بصورته مثل
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان نفي
صورة الصوم والصلوة قرينة دالة على عدم ارادة الحقيقة منه ويح لا بد من حمله على المجاز بان
نضمر فيه لفظ مغنيه من التعدد ما فيه انه يحتمل ان يكون ذلك المضمر الصحة او الفضيلة فيكون حمله
على نفي الصحة او نفي الفضيلة مجازا لكن حمله على نفي الصحة راجح على حمله على نفي الفضيلة
لكونه اقرب الى الحقيقة من نفي الفضيلة وذلك ان حقيقة هذا الكلام نفي الذات والفعل الذي ليس

يصرف الى العدم من الفعل الصحيح الغير الكامل فيجب عليه فلم يكن احتمال اولاه الجمهور فا كقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان الحقيقة غير مراده منه لوقوع الخطاء والنسيان في هذه الامة فوجب حمله على
المجاز وهو مستعمل لانه يحتمل ان يضمر لفظ الحكم ولفظ الحرج حتى يكون معناه رفع عن امتي حكم الخطاء او حرجه وهذا
المجاز وهو انما الحرج المفهوم العرف فان السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطاء انهم منه عرفا رفع الحرج عنه
بسبب الخطاء ولكن في الشرع متعددا ولان احد مجازاته اعظم مقصودا منه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة
فان الحقيقة غير مراده منه لان الاعيان لا تتصف بالتحريم وانما فعل يتعلق بها فلا بد من اضمار وهو متعدد
ايضا لكن الاكل راجح على اضمار غيره من النظر واللمس والبيع وغيرها لكون الاكل اعظم مقصودات
سائر الاستمتاعات فيحمل عليه **قال** المسئلة الثانية الى اخره **اقول** المسئلة الثانية في ان قوله
تعالى وامسحوا برؤسكم محمل ام لا قالت الحنفية انه محمل لانه يحتمل وجوب مسح جميع الراس ويحتمل وجوب
مسح بعضه على السواء واذا انتفى الاحتمال تعين الاجمال قالوا ومما يدل على اجماله ان ذلك بيعله لما روي
انه عليه السلام مسح ناصيته وقالت المالكية انه ليس بمجمل لانه يقتضي مسح كل الراس اذ الباء في لغة العرب
للالصاق فيفيد وجوب الصاق المسح بالراس والراس هو المجموع حقيقة وقال بعض الشافعية انه
يقتضي مسح بعض الراس لما مر من ان الباء اذا دخل الفعل المتعدي صيره متبعضا والحق عند المصنف ان
المسح حقيقة في القدر المشترك بين الكل والبعض وهو ما يطلق عليه اسم المسح لان اسم المسح قد يطلق
على مماسة اليد لكل الممسوح اجماعا وقد يطلق على مماسة اليد بعض الممسوح كما يقال مسحت يدي
بالمنديل فلو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما فاما ان يكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او في احدهما
فيلزم المجاز وهما على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ما يطلق عليه الاسم دفعا
للاشتراك والمجاز واذا كان كذلك كفى في العمل به مسح اقل جزء من الراس وهو قول الشافعي رحمه الله
قال المسئلة الثالثة قيل الى اخره **اقول** المسئلة الثالثة في ان اية السرقة مجملة ام لا قال
بعضهم اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة في اليد والقطع اما في
اليد فلانها تحتمل الكل وتحتمل البعض لان اسم اليد يطلق على هذا العضو من اصل المنكب وعليه
من الكوع وعليه من المرفق واما في القطع فلانه يحتمل الشق كما يقال بريت القلم فقطعت يده ويحتمل
الابانة وهو الظاهر وعند الاحتمال يتعين الاجمال والجواب الحق انه لا اجمال في اليد والقطع اما
في اليد فلان اسم اليد موضوع للكل وهو العضو المخصوص من اصل المنكب وليس موضوعا للكف وحده ولا
لغير ذلك من اجزائها اذ لا يقال قطعت يده فلان بالكلية اذا قطعت من الكف او من جزء اخر فاطلاقه على
بعض اليد مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء فلم يكن مجملا واما القطع فلانه موضوع للابانة و
الشق ايضا ابانة لانه اذا حصل في جلد اليد فقد حصلت الابانة في تلك الاجزاء فلم يكن مجملا واذا لم يكن

اجمالية لا في واحد من اليد والقطع فلا يكون هذه الاية مجملة كما ظنوه **قال** الفصل الثاني في المبين
وهو الواضح بنفسه الى اخره **اقول** الفصل الثاني في مباحث المبين وبعد الكلام في المجمل شرع في
لما كان المجمل هو الذي لم يتضح دلالته على المراد فالمبين المقابل له هو الواضح في دلالته على المراد وفسره
الفقهاء بالخطاب الذي يكون كافيا في افادة المقصود اما بنفسه وهو الواضح بنفسه واما بغيره وهو
الواضح بغيره وتحقيق ذلك ان افادته المقصود ان كانت لنفس اللفظ فهو الواضح بنفسه لعدم توقف
افادته المراد على غيره مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته شمول علمه تعالى جميع الاشياء ثابتة
الا باللغة وان كانت لغيرها فهو الواضح بغيره لتوقف افادته المراد على الغير مثل قوله تعالى واسال القرية
فان المراد منه هو السوال عن اهل القرية غير واضح بنفسه اذ اللغة لا يكون فيه ابانته بل العقل بوضعه
وذلك ان الخطاب بحسب اللغة لما اقتضى السوال عن القرية وهو متعذر علم اضمار شيء والعقل
حكم بانه لو لا اضمار الاهل فاضمره فهذا الخطاب غير دال على المقصود بنفسه بل مع قرينة العقل
يدل عليه وعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان المثال الثاني انما هو الواضح بغيره اذا يراد المثال
لكن مع التزام الاضمار لفظا يقتضي اللف والنشر حتى لا يكون احد المثالين ابدا بل يكونا المثال
الاول للواضح بنفسه والثاني للواضح بغيره كما قررنا ووافقنا الفاضل الخنجي في ذلك الان
المحصول جعله من اقسام الواضح بنفسه ووافقه الحنفي في ذلك قال انما سمي هذا القسم متضحا
بنفسه وان توقف على العقل لصحة المضمر من غير توقف واقول لا شك ان هذا القسم ليس
واضحا بنفسه بل بغيره وهو العقل وذلك ظاهر لكن لما اصطلح عليه لم يبق مناقشة والمصنف اورد
في المتن مسايل وسنبينها ان شاء الله تعالى **قال** المسئلة الاولى الى اخره **اقول**
المسئلة الاولى في اقسام المبين فنقول ان المبين قد يكون قولا من الله كقوله تعالى في بيان البقرة
التي امر الله بذبحها صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه مبين لقوله تعالى في بيان البقرة ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة وقد يكون قولا من الرسول عليه السلام كقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر فانه
مبين لاية الزكوة وهي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلا من الرسول عليه السلام كالصلوة
والحج فانه لما قال اقيموا الصلوة وقال ولله على الناس حج البيت وكان كل من الامرين
مجملا بينهما النبي عليه السلام بفعله حيث صلى وحج واعلم انه لا خلاف في ان كل واحد من قول الله
تعالى وقول رسوله مبين لكن اختلفوا في كون فعله مبينا والمختار ذلك لان مشاهدة افعاله من
الصلوة والحج ادل على معرفة تفاصيلهما من الاخبار عنهما بالقول واذا كان الفعل ادل كان البيان
به اولى من البيان بالقول وزعم بعضهم ان المبين ليس فعله بل قوله صلوا كما رايتموني اصلي
وقوله خذوا عني مناسككم ومجموعهما وهو ضعيف فان هذين القولين لم يشتمل شيء منهما على تعريف

شيء من افعال الصلوة والحج بل ببيان يكون فعله بيانا للصلوة والحج وقد يجتمع القول مع الفعل في البيان فان احتملها
بان ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح لكل منهما البيان فان لم يتنافيا في المقصود منه وعلم السابق منهما فالعلم
بالتاريخ فالسابق هو المبين سواء كان قولا او فعلا لحصول المقصود به والاخر تأكيد له لحصول المقصود
دونه بما سبق وان لم يعلم السابق منهما فالمبين احدهما من غير تعيين والاخر تأكيد له كذا ذكره ولم يتعرض المصنف
لهذا القسم الا البيان لما كان محتملا لكل منهما كان مجملا محتاجا الى بيان اخر فلم يكن البيان بيانا وان اختلف
وان اختلفا في المقصود من البيان كما روى انه عليه السلام قال من قارن حجا الى عمرة فليطف طوافا
واحدا وليسع سعيا واحدا وروي عنه انه قرن عليه السلام وطاف طوافين فالقول المبين اذا الشك
بعد القران على الفعل فعل دخ فالمبين هو القول والفعل محمول على الندب او على الوجوب عليه السلام واحتج
المصنف على كون القول متعينا للبيان بان القول يدل عليه بنفسه بخلاف الفعل فانه في البيان يحتاج
الى القول واقل ان يقول اما فعلته بيانا لذلك المجمل وكان القول ادل من الفعل فكان اولى بالبيان وهذا
يخالف ما ذكره آنفا من ان الفعل ادل من القول **قال** المسئلة الثانية الى اخره **اقول**
في هذه المسئلة بحثان البحث الاول في انه هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ام لا فنقول لا يجوز
لا يجوز تأخير بيان الخطاب المحتاج الى البيان عن وقت [الحاجة] الى ذلك الخطاب وهو وقت العمل به عند من
لا يجوز التكليف بالمحال لان تأخير البيان عن وقت الحاجة تكليف بالايتان اذ في ذلك الوقت مكلف بلا
بيان بالمراد من ذلك الخطاب مع انه غير عالم به وذلك غير جائز عنده كما مر في مسئلة تكليف الغافل وعند
المجوز جاز التأخير لان ما ادى اليه جائز عنده البحث الثاني في انه هل يجوز تأخير البيان عن وقت
الخطاب بما يحتاج الى البيان ام لا والتبيين قبل الخوض في المسئلة مقدمة وهي ان الخطاب المحتاج
الى البيان نوعان احدهما ان لا يكون مستعملا في ظاهره وهذا النوع حسبما اورده الاصوليون
يشتمل على اقسام اربعة الاول بيان اسم النكرة المراد بها معين الثاني بيان التخصيص الثالث بيان الاسم الشرعي
الرابع بيان النسخ واذا علمت هذه المقدمة فنقول يجوز تأخير بيان الخطاب المحتاج الى البيان في كل هذه
الاقسام عند الاكثر ومنعت المعتزلة الا ما نقل عن ابي الحسين من التأخير في كل هذه الاقسام الا في النسخ
فانهم جوزوا تأخير بيانه وجوز من متأخري المعتزلة ابو الحسين البصري ومن الاشاعرة ابو بكر القفال
وابو بكر الدقاق وابو اسحق المروزي في ما عدا المشترك وهو النوع الثاني المشتمل على الاقسام الاربعة
تأخير البيان التفصيلي عن وقت الخطاب بسبب مقارنة البيان الاجمالي لانهم شرطوا مقارنة
البيان الاجمالي فجاز تأخير البيان التفصيلي وزعموا ان البيان الاجمالي كان يقول عند
الخطاب اعلموا ان المراد بهذه النكرة فرد معين او ان هذا العموم مخصوص او هذا الحكم سينسخ
كان وفي المشترك جوزوا تأخير البيان الى وقت الحاجة لنا على جواز تأخير البيان عن وقت

الحاجة وجوه ثلثة احدها ما يدل عليه مطلقا سواء كان الخطاب مشتركا او غيره وسواء كان البيان اجماليا او
تفصيليا وتقريره ان نقول ان قوله تعالى ثم ان علينا بيانه متأخر عما هو بيان له وهو قوله تعالى ان
علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم لانه تعالى ذكره بلفظ ثم المستند حينئذ للتراخي فجاز تأخير
البيان وهو المطلوب فان قيل المراد من البيان في قوله تعالى ان علينا بيانه هو البيان التفصيلي وتأخيره
عن الخطاب عند ابي الحسين جائز لا البيان مطلق فلا يتم مطلوبكم قلنا الجواب عنه ان المذكور في
الاية هو البيان مطلق فتخصيصه بالتفصيلي تقييد للمطلق بلا دليل وذلك غير جائز وثانيها ما يدل بخصوصها
على جواز تأخير بيان النكرة المراد بها معين دون الشابة بالصور المحتاجة الى البيان وتقريره ان نقول
المراد من قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وان كان ظاهره نكرة انما هو معينة منها لانهم سألوا عن
تعيينها كما حكى عنه بقوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وقوله ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها فان الضمير
فيهما راجع الى البقرة التي امروا بذبحها ثم ان البيان تأخر عن وقت الخطاب لان الله تعالى بينها لهم بقوله
انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر وبين لونها بقوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين بعد الخطاب
المرجب لذبحها عليهم لانه تعالى لم يبينها لهم حتى سألوا ولا بعد سؤالهم فثبت وقوع البيان التفصيلي
بعد الخطاب وهو المطلوب فان قيل ما ذكرتم من تأخير بيان البقرة عن الخطاب بالامر بالذبح يوجب
تأخير البيان عن وقت الحاجة لان الوقت الذي امروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها
فلو اخر الله البيان لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة عن وقت الخطاب فقط وتأخير
البيان عن وقت الحاجة غير جائز اتفاقا فعلم ان بيانها لم يكن متأخرا عن الخطاب فبطل ما ادعيتم
قلنا في الجواب عنه بانا لا نسلم انهم كانوا محتاجين الى ذبحها عقيب ورود الخطاب وانما يحتاجون
اليه ان لو اقتضى الامر الفور لكن الامر لا يوجب الفور كما عرفت واذا لم يكن كذلك فلا يحتاجون الى الذبح
حينئذ فلا يكون تأخير بيانه تأخيرا عن وقت الحاجة بل عن وقت الخطاب فقط وهو المدعى فان قيل
لا نسلم ان المراد من قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة بقرة معينة اذ لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى
لطلب البيان بل كانوا مستحقين للمدح لذلك فلما عنفهم للسؤال بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علم ان الامر
بقرة مطلقة ويؤيده ما روي عن ابن عباس لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأت لكنهم شددوا على انفسهم
فشدد الله عليهم قلنا في الجواب عنه ان الله تعالى انما ذمهم لتوانيهم في الذبح بعد بيان
المقصود للسؤال عنه لان قوله تعالى وما كادوا يفعلون يدل على توانيهم في المأمور به بعد وقوفهم على
تمام البيان وما نقل عن ابن عباس لو ثبت لا نسلم بكونه حجة لانه لا يعارض الكتاب وثالثها ما يدل بخصوصها
على جواز تأخير بيان التخصيص وهو ان يطلق العام ويراد به الخاص وتقريره انه تعالى لما انزل
قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فقال ابن الزبعرى بالملائكة والمسيح وقال

قد عبدت الملائكة وعبد عيسى وهما حصب جهنم ولم ينكر عليه رسول الله صلعم بل سكت انتظارا لبيانه
بالوحي حتى انزل الله تعالى لبيانه بالتخصيص قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
فبعث تاخير البيان في اطلاق العام وارادة الخاص وهو المطلوب فان قيل لفظ ما لا يتناول الملائكة
والمسيح لكونها مخصوصة بما لا يعقل فلا يرد نقض ابن الزبعرى فلا يحتاج الى بيان التخصيص وان سلم
تناول لفظ ما اياهم لكن الملائكة والمسيح خرجوا من هذه الآية بالعقل دون قوله ان الذين سبقت الآية لان
التعذيب انما يكون بالجريمة ولا جريمة لهم في ذلك لان عبادة الناس اياهم ليست جريمة لهم بل العبد لهم وقبح
عقلا تعذيب الشخص بجريمة الغير وهذا المخصص كان حاصلا في عقول الناس عند نزول الآية فلا يكون
البيان متاخرا واجيب عن الاول بانا لا نسلم اختصاص لفظ ما بغير العقلاء بل هي متناولة للعقلاء
وغيرهم لاتفاق اهل اللغة على ورود ما بمعنى الذي كقوله تعالى والسماء وما بناها وقوله وما خلق الذكر والانثى
وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد والمراد الذي متناول للعقلاء فلما ما انما لذكره عن السؤال بانهم انما
يجرموا بعبادة الناس اياهم ان لو عرف عدم رضاهم بما اذ لو كانوا راضين بها لكان ذلك من اعظم الجرائم
لكون الرضا بالكفر كفرا لكن علم رضاهم بها انما يعرف بالنقل لا بالعقل اذ لا مجال له فيه فاذن المخصص
قوله تعالى ان الذين سبقت الآية المتاخر نزولا عن نزول هذه السابقة فان قيل تاخير البيان عن
وقت الخطاب اغراء لان المراد خلاف الظاهر ولا دلالة عليه والسابق الى الفهم هو الظاهر مع انه غير
مراد والاغراء لا يليق بالشارع قلنا الجواب عما ذكرتم منقوض بما يوجب الظنون الكاذبة
من الآيات كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله الرحمن على العرش استوى ونحوهما وتوجيهه ان يقال
لو كان الخطاب بما اريد به خلاف الظاهر اغراء لكان الخطاب بهذه الآيات اغراء لكون المراد منها خلاف
الظاهر لكن الامة اجمعت على انها ليست اغراء فبطل ما ذكرتم والقائلون بالمذهب الثاني لما عجزوا عن التوجيه
لطول سقط شيء من المتن فان قيل لو صح الخطاب بما له ظاهر مع ارادة غير الظاهر لصح الخطاب
بلفظ لا يفهم كخطاب المتكلم العربي باللغة الزنجية والجامع كون كل واحد منهما غير مفيد للمقصود و
اللازم باطل فكذا الملزوم قلنا الجواب عنه لا يلزم من صحة الخطاب بما اريد به خلاف الظاهر
صحة الخطاب بلغة لا يفهمها المخاطب اذ الفرق بينهما واضح وذلك لان هذا وهو الخطاب بما يكون المراد
به خلاف الظاهر قد يفيد غرضا اجماليا وان لم يفد غرضا تفصيليا كالنكرة اذا اريد بها معين نحو قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه يفيد فائدة اجمالية وهو كون المامور به من جنس البقرة بخلاف
الاول وهو الخطاب بلغة لا يفهم فانه لا يفيد فائدة اصلا فظهر الفرق وبطل القياس قال
نبيه يجوز الى اخره اقول يجوز للرسول عليه ان يؤخر تبليغ ما اوحي اليه الى وقت الحاجة
ومعناه انه تعالى اذا اوحى الى الرسول ما يشتمل على حكم ولكن لم يدخل وقت العمل به لم يجز للرسول

عليه السلام ان لا يبلغ ذلك الوحي ويؤخره الى دخول وقت العمل به لان تاخير الاعلام وتقديمه يختلف
حسنه وقبحه في الشاهد بحسب اختلاف المصالح ففي الغائب ايضا كذلك وحينئذ جاز ان يكون في
التاخير مصلحة علمها الله تعالى وعلمها الرسول عليه السلام فلذلك اخره فان قلت قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك يقتضي عدم جواز تراخي التبليغ لانه امر بالتبليغ والامر يقتضي الفور قلت الامر
لا يوجب الفور كما مر قال الفصل الثالث في المبين الى اخره اقول الفصل الثالث فيمن يجب
له بيان الخطاب المحتاج الى البيان ومن لا يجب له ذكر مقول الخطاب المتضمن للفعل المحتاج الى البيان
بالنسبة الى من يعتبر وجوب البيان وعدمه في حقه اربعة اقسام لانه اما ان يراد منه فهم الخطاب اولا
وعلى التقديرين فاما ان يراد منه العمل بمقتضاه ام لا الاول ان يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه
كالصلوة بالنسبة الى العلماء فانها محتاجة الى البيان لكون المراد من الصلوة في الشرع غير مدلولها اللغوي
وقد اراد الله منهم ان يفهموا مراده بها وان يعملوا بمقتضاها الثاني ان يراد منه الفهم دون عمل بل يعمل
عنه بتعليمه اياه وان لم يكن الخطاب مقتضيا للفعل كالحيض بالنسبة الى الفهم فانه اريد منهم فهم
الخطاب لحمل الغير بمقتضاه وهو النساء فانهن يعملن بموجب فتواهم باحكامه وفي هذين
القسمين يجب بيان الخطاب للعلماء لانه تعالى اوجب عليهم الفهم وايجاب الفهم لما لا يفهم بنفسه
بدون البيان ممتنع عقلا الثالث ان لا يراد منه الفهم ولا العمل به ككتب الانبياء السالفة بالنسبة
الى امتنا الرابع ان يراد منه العمل بمقتضاه دون فهمه كالآية المتضمنة بالنسبة الى النساء الحيض وفي
هذين القسمين لا يجب بيان الخطاب اذ لم يرد منه الفهم فان قلت ارادة العمل بمقتضى
الخطاب من الشخص دون الفهم تكليف للغافل وانه باطل كما عرفت قلت لا يلزم من عدم
ارادة فهم الخطاب منه مع ارادة عمله بمقتضاه تكليف الغافل وانما يلزم ان لو لم ينبهه المفتي الذي
فهم الخطاب على ما كلف به وهو مقتضى الخطاب لكن المفتي ينبهه عليه فلا يلزم ذلك قال الباب
الخامس في الناسخ الى اخره اقول الباب الخامس في مباحث الناسخ والمنسوخ وفي هذا الباب
فصلان لان مباحثهما يتوقف على بيان النسخ واقسامه وهو ستدعي فصلا اخر الفصل الاول
في بيان حقيقة النسخ شرعا ومقول اختلف الائمة في معنى النسخ لغة فقال الامام والغزالي
واكثر الائمة الشافعية ان النسخ لغة الاعلام وقالت الحنفية والقفال من الفقهاء الشافعية
انه النقل لغة واحتجت الطائفة الاولى على انه الاعلام لغة بانه عام في موارد لفظ النسخ يقال
نسخت الريح آثار القوم اذا اعدمتها ونسخت الشمس الظل اذا اعدمته ويكون حقيقة فيه اذ الاصل في الاطلاق
الحقيقة فلا يكون حقيقة في النقل ايضا لئلا يلزم الاشتراك واحتجت الحنفية والقفال
على ذلك على ما ذهبوا اليه وقالوا ان معنى النقل عام في موارده يقال تناسخ المواريث لانتقال

المعوق وتناسخ الارواح انتقالها من البدن الى اخر ويؤيده قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية فان المراد بالتبديل
هو النسخ بالاتفاق واسم المعتبر وكان حقيقة فيه لان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يكون حقيقة في الاعلام دفعا للا
شتراك واجاب الامام في المحصول عن هذه المعارضة بان النقل اخص من الاعلام لانه كلما وجد النقل فقد عدمت
صفة وحدثت اخرى من غير عكس لان مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء اخر واذا كان كذلك فيكون
لفظ النسخ لفظا دائرا بين عام وخاص واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام
اولى لما تقرر في باب اللغات وقال الخنجي في بيان كونه للنقل اخص من الاعلام ان النقل اعلام
مشروط بسبق الوجود بخلاف الاعدام المطلق فانه لا يشترط فيه ذلك وكلا الكلامين باطل اما كلام الامام في المحصول
فلانه لا يلزم من كون العدم المطلق غير مستلزم بحصول شيء عقيبه ان يكون الاعلام كذلك فان الاعلام مشروط بسبق
الوجود ضرورة والنزاع انما وقع في ان النسخ هل هو الاعلام ام لا لا في ان النسخ هل هو العدم المطلق ام لا فهذا
التقرير لا يجديه نفعا واما كلام الخنجي فلان النقل غير مشروط بسبق الوجود فان النقل من العدم الى الوجود
غير مشروط بذلك وايضا الامام في ابطال قول الامام ولعله لم يفرق بين العدم المطلق وبين الاعلام وتوهم
ان العدم لما لم يقتض الاستقلال من حالة الى اخرى كما قرره الامام وجب ان يكون الاعلام ايضا كذلك لكن الفرق
بين العدم والاعلام ظاهر فبطل ما ذكره وعلى كل حال يمكن ان يعارض هذا الجواب بان يقال الاعلام نقل
من الوجود الى العدم فيكون نقلا مخصوصا اذ النقل اعم منه فانه قد يكون من الوجود الى العدم ومن العدم
الى الوجود ومن حالة موجودة الى حالة موجودة واذا كان اعم كان النسخ حقيقة فيه بعين ما ذكرتم ولما كان طريق
معرفة اللغة هو النقل دون الاستدلال القابل للمعارضة اعرض المصنف عنه واقتصر على حده الاصطلاحي
فقال النسخ عبارة عن بيان انتهاء حكم شرعي متراخ عن الطريق الشرعي المثبت لذلك الحكم فقولنا بيان
انتهاء حكم جنس لم يندرج فيه النسخ وغيره وهو بيان ان حقيقة النسخ ليس برفع كما ظنه القاضي
ابو بكر كما سيجيء وقولنا صفة الحكم شرعي يخرج عنه بيان انتهاء حكم عقلي كالاحكام الثابتة قبل ورود الشرع
بحكم المباح بحكم الاصل اعني البراءة الاصلية فان بيان انتهائها بايجاب شرعية العبادات لا يسمى نسخا وقوله
بطريق شرعي يخرج عنه بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالعجز المبين انتهاء وجوب القيام على العاجز
بعد القدرة عليه فان العجز ليس طريقا شرعيا بل عقليا والطريق الشرعي قول الله تعالى وقول رسوله
وفعله وفيه نظر فان كون العجز مبينا للانتهاء وجوب القيام ثبت بفعله عليه السلام وموافقة العقل اياه لا
يمنع شرعيته وقوله متراخ يخرج الطريق الشرعي على الفعل المتراخي الدال على بيان انتهاء حكم شرعي كالمقيد
المتصل بالغاية والشرط والاستثناء فان هذه القيود بيانات لانتهاء الحكم المذكور في الخطاب المقيد
بها الا انها ليست متراخية عنه لكونها متصلة به هكذا قاله الامام ومن تبعه وفيه بحث فان الحكم لما كان خطاب
الله تعالى لم يتصور فيه الانتهاء اللهم الا ان يراد به انتهاء تعلقه وايضا لا حاجة الى قيد التراخي لان الطريق

الشرعي المبين لانتهاء الحكم ان كان قول الله فلا يتصور فيه التراخي عن الحكم لانه ايضا كلامه وكلاهما قديمان وان كان
قول الرسول او فعله فلا يتصور غير التراخي وايا ما كان لا يحتاج الى التقييد فالاولى ان يقال النسخ عبارة عن بيان
انتهاء تعلق حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عن الطريق الشرعي المبين له ذاتا او تنزيلا فان احد الخطابين جاز
ان يكون متراخيا عن الاخر تنزيلا وان لم يجز ان يتراخى عنه ذاتا وقال الامام في المحصول ان الحد الذي ذكره
القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي هو انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه
لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه قال وانما اثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى
والمفهوم وكلها للاحتجاج يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قلنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وانما قلنا
الخطاب المتقدم لان ابتداء العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم
الخطاب وانما قلنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم لولا طريانه لبقي
وانما قلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا ثم اعترض على هذا الحد بان الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم المتقدم ناسخ لا نسخ وبان النسخ بفعله عليه السلام خارج عن هذا الحد فان الفعل لا يسمى
خطابا ثم قال في مسئلة اخرى بعد هذه العبارة قال القاضي ابو بكر النسخ رفع وهذا ينافي حده المنقول عن
القاضي فان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم ليس برفع اللهم الا ان يقال انه ما بين فائدة قوله لولاه لكان ثابتا
فقوله ان حقيقة النسخ هو الرفع على ان مذهبه ذلك ثم قال والنكتة الكاشفة عن حقيقة هذه المسئلة
وهي ان النسخ رفع او بيان انتهاء حكم هو مسئلة بقاء الاعراض فان من قال ببقاء الاعراض قال الضد
الباقي يبقى لولا طريان الطاري ثم ان الطاري يكون مزيلا لذلك الباقي ومن قال بانها لا تبقى قال الضد
الاول ينتهي بذاته ويحصل ضده بعده من غير ان يكون للضد الطاري اثر في ازالة ما قبله لان الزايل بذاته
لا يحتاج الى مزيل واذا ظهر هذا المحيح عادت الدلايل المذكورة في تلك المسئلة الى هذه المسئلة نفيا واثباتا
وهذا الكلام عجيب اما اولا فلان الحكمين ليسا بضدين لانهما لا يتعاقبان على موضوع واحد فان موضوعهما
ذات الله تعالى وهما يجتمعان فيه واما ثانيا فلان حد القاضي لا يدل على ان الخطاب هو الرافع بل هو دال
على ارتفاع الحكم فجاز ان يكون حدا لاعلية ولا يكون علة له في ذلك هو الا شبه قول من يقول ان العرض الطاري
مزيل العرض السابق واما ثالثا فلانه من قوله ان النسخ هو الرفع لا يدل على ان الرافع هو الحكم لجواز
ان يكون مذهبه ان الرافع ارادة الله تعالى دون الحكم وكذا الرفع من النسخ وايضا الطلاق الذي هو بقاء الا
عراض لا يجري في الاحكام التي هي خطاب الله لكونه قديما والقدم لا يختلف في جواز زواله فلا مناسبة بين
هذه المسئلة وتلك بوجه من الوجوه ثم قال واحتج المنكرون لكون النسخ رفعا بوجوه احدها ما اورده
المصنف في رد مذهب القاضي وهو ان الحكم الحادث الرافع للحكم السابق ضد له لامتناع اجتماعهما فيتساويان
في القوة اذ لا ترجيح لاحد الضدين في القوة على الاخر واذا تساويا فلا يكون الحكم الحادث رافعا للحكم السابق

عجيبة

اذ ليس رفع الحكم السابق بالحكم الحادث اولى من رفع الحكم الحادث بالحكم السابق لكون كل منهما في قوة الاخر ثم
قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون الضد الحادث لحدوثه اقوى من الضد السابق قلت لان السابق ان
لم يستفد كيفية زائدة بسبب سبق الوجود كان في حال الوجود كما في حال الحدوث فيقاوم الحادث لكون
السابق كالحادث حينئذ وان استفاد كانت تلك الكيفية جابرة فيقاوم الطارئ لحدوثه واذا كانت تلك
الكيفية وحدها مقاومة للطارئ فالضد السابق مع اولى بالمقاومة وقد يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الكيفية المستفادة
من الضعف والوهن فلا تقاوم الحادث واعلم ان هذه الحجة مبنية على تضادهما انما يكون حجة على القائل بكون الرافع
من الحكم الحادث وكونه مذهب القاضي غير معلوم قال وفيه مسائل الاولى في الجزء الاول في النسخ
مسائل المسألة الاولى في بيان جواز النسخ ووقوعه فنقول النسخ واقع سمعا خلافا لليهود فانهم احالوه اما
عقلا او سمعا فالمصنف ابطل كلا منهما بدليل ثم اثبت الوقوع الذي هو المدعى بدليل ثالث اما ابطال المذهب
القائل باستحالته عقلا فبان نقول النسخ ممكن عقلا لان حكم ثبوت الوقائع ان تتبع مصالح العباد واغراضهم
بحسب الاوقات والاشخاص المختلفة جاز ان يتغير تلك المصالح بحسب الاوقات المختلفة والاشخاص
المختلفة وان لم تتبع مصالحهم فلا يكون لتعليله حينئذ ان يتغير الاحكام من غير غرض اذ سائر مالك الملك ان
يحكم كيف شاء مثلا يامر بصوم اخر رمضان وينهى عن صوم اول شوال بلا غرض واما ابطال المذهب القائل
باستحالته سمعا فبان نقول ان نبوة محمد صلعم ثبت بالدليل القاطع كما هو مذكور في الكتب الكلامية فيكون
صادقا في جميع ما نقل عنه عليه السلام قطعا ومن جملة ما نقل عنه قطعا قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها فيكون حقا وهو دال على جواز النسخ فهو النسخ سمعا وهو المطلوب وتمسك الامام في المحصول
بهذه الآية على وقوع النسخ وقال جواز التمسك بالقرآن اما ان يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف فان
توقف عاد الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فوجب القول بصحة
النسخ وان لم يتوقف صح الاستدلال بهذه الآية على النسخ وقال في تفسيره الكبير في مفاتيح الغيب
ان الاستدلال بهذه الآية على وقوع النسخ ضعيف لان ما هاهنا يفيد الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك
فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل
على انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه والحاصل ان هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ ولا على
جوازه لان هذه الآية شرطية وصدقها لا يتوقف على وقوع الطرفين او صحته واعلم ان هذا المنع انما
متوجه على الشق الثاني من الترديد ولو اقتصر على ثبوت نبوته المستلزم لنسخ الشرائع السابقة لكان
كافيا ولم يحتج الى الاستدلال بالآية ثم قال فالاولى ان يعول في الاثبات بقوله تعالى واذا بدلنا
آية مكان آية وبقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وانت تعلم ان الآية الاولى ايضا شرطية
لا تدل على وقوع التبديل الا بمحل وهو ان مدخول اذا الشرطية يجب ان يكون امرا متعين الوقوع

ولو سلم فالمراد بالآية العلامة دون طائفة من القرآن مقطوعة عما قبلها وما بعدها توقيفا غير مشتملة
على مثلها وان الآية الثانية لا تدل على النسخ اذ يجاب بان لا ثبات واما الاثبات وقوع النسخ فلانه ورد في التورية
ان آدم عليه زوج بناته من بنيه والآن محرم اتفاقا فيكون النسخ واقعا وهو المطلوب فان قيل
لو وقع النسخ لكان الفعل الواحد مامورا به ومنهيا عنه فكان حسنا وقبيحا معا لان المامور به حسن والمنهي
عنه قبيح لكن الفعل الواحد لا يحسن ولا يقبح معا للتنافي والحسن القبيح قلنا في الجواب عنه انا نقول
بمنافاة الحسن والقبيح مبني على اصل فاسد وهو القول بالحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه ومع القول
بالمنافاة لانه ايضا لاحتمال ان يحسن فعل لشخص في وقت ويقبح لشخص اخر او في وقت اخر كشرب دواء
خاص بالنسبة الى شخص او شخص في وقت قال عورض نسخ بعض القرآن الى الجزء الاول
المسألة الثانية في انه هل يجوز نسخ بعض القرآن ام لا فنقول يجوز نسخ بعض القرآن بالبعض اتفاقا
ومنع ابو مسلم بن بحر الاصفهاني من ذلك وقال لا يجوز لنا على وقوع النسخ في القرآن وجهان الاول
ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج المقتضي
كون مدة عدة المتوفى عنها زوجها حولا نسخ بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الآية المقتضي ان يكون مدة عدتها اربعة اشهر وعشرا قال ابو
مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية اذ قد تعتد الحامل بالحول اذا كانت مدة حملها حولا واذا لم يزل
بالكلية بل نفي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا قلنا في الجواب عنه لا تعتد
في هذه الصورة بالحول بل تعتد بوضع الحمل وخصوصية السنة لغو لانه لو حصل الوضع لاقل من سنة او اكثر
تنقضي عدتها به اجماعا الوجه الثاني ان تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول عليه وجب بقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا
بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فيكون النسخ واقعا وهو المطلوب قال
ابو مسلم لم ينسخ هذه الآية بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى لزوال سببه وهو التمييز بين
المنافق وغيره لان سبب التعبد امتياز المنافقين عن المؤمنين فان المنافقين ما كانوا
يتصدقون على المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد بما قلنا في الجواب عنه زال
تقديم الصدقة كيف كان اي سواء كان لزوال سببه او لامر اخر واذا ثبت الزوال ثبت النسخ لا يعرف
من النسخ سوى الزوال واجاب الامام عنه بجواب اخر وهو ان السبب لو كان ما ذكرتم لكان غير
المتصدق منافقا لكنه باطل لانه روي انه لم يتصدق من الصحابة غير علي بن ابي طالب رضي الله عنه
احتج ابو مسلم على انه لا يجوز نسخ القرآن بانه لو جاز لجاز بطلانه لان النسخ من الابطال لكن بطلان
القرآن غير جائز لقوله تعالى في نعت القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قلنا

في الجواب عنه انه الضمير في قوله لا ياتيه الباطل راجع الى مجموع القران وح فالممتنع بطلان جميع القران لا بطلان بعضه على انا نقول النسخ ليس ابطالا بل بيانا لانتهاء امد الحكم فجاز نسخ بعض القران مع امتناع بطلانه **قال** المسئلة الثالثة يجوز نسخ الى اخره **اقول** المسئلة الثالثة في انه هل يجوز نسخ الوجوب قبل العمل به ام لا فنقول يجوز نسخ وجوب الشئ قبل العمل به كما اذا قال الشارع صم يوم الخميس ثم قال قبل يوم الخميس لا تصم يوم الخميس خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز وجوب الشئ قبل العمل به لنا على جواز نسخ الوجوب قبل العمل به ان ابرهيم عليه السلام امر بذبح ولده لوجوه ثلثة الاول قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر فلو لم يكن الذبح مامورا به لم يكن لقوله افعل ما تؤمر وجه اذ غير الذبح غير مذكور الثاني قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين فلو لم يكن مامورا بالذبح بل بمقدماته على ما قيل لم يكن ذلك بلاء مبينا وشرط الجزاء ان يكون اضجاع الابن واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح ايضا بلاء مبينا الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن مامورا بالذبح بل بمقدماته وقد اتى بها لم يحتج الى فداء لكون الفداء بدلا عن المامور به فثبت بهذه الوجوه الثلثة انه عليه السلام كان مامورا بالذبح وقد نسخ ذلك الوجوب قبل الذبح وذلك ظاهر وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان ابرهيم عليه السلام كان مامورا بالذبح في الواقع بل بحسب ظنه وذلك انه لما امر بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ السكين غلب على ظنه انه مامور بالذبح قلنا في الجواب عنه انه عليه السلام اذا كان مامورا بالذبح بحسب ظنه كان مامورا به في الواقع اذ لا خطاء في ظنه فانه قال ظن المؤمن لا يخطي وظن النبي اولى بان لا يخطي فان قيل سلمنا ان الذبح كان مامورا به لكن لا نسلم انه نسخ قبل فعله فانه عليه السلام امتثل لما روي عنه عليه السلام انه كلما قطع شيئا من الحلق وصل الله ذلك الموضع ولهذا قال الله تعالى قد صدقت الرؤيا قلنا في الجواب عنه لو كان ابرهيم ممتثلا لما احتاج الى الفداء اذ الاحتياج الى الفداء انما يكون عند عدم الاتيان بالمامور به لكونه بدلا عنه كما عرفت لكنه احتاج اليه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فان قيل لو جاز نسخ الشئ قبل فعله لكان الشخص الواحد يؤمر بفعل واحد في وقت واحد وينهى عنه في ذلك الوقت الواحد وانه باطل لما مر قلنا في الجواب عنه يجوز ان يكون الشخص الواحد في الوقت الواحد يؤمر بفعل معين وينهى عنه لغرض الابتلاء لا لغرض الاتيان به كما تقول السيد لعبده افعل كذا مجربا له ثم لا علم بثمرته له قال عقيبه لا تفعله **قال** المسئلة الرابعة يجوز الى اخره **اقول** المسئلة الرابعة في انه هل يجوز نسخ حكم بلا بدل او ببدل اثقل ام لا فنقول يجوز نسخ حكم بلا بدل وكذا يجوز النسخ ببدل اثقل اما الاول وهو جواز النسخ بلا بدل فلانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بلا بدل فانه كان واجبا ثم نسخ بلا بدل واما الثاني وهو جواز النسخ ببدل اثقل فلانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع

كنسخ الكف عن الكفار بوجوب قتالهم وذلك ان الكف عن الكفار كان واجبا بآيات يدل عليه مثل قوله تعالى ودع اذاهم وتوكل على الله وقوله لكم دينكم ولي دين ثم نسخ بآيات اوجبت القتال الذي هو اثقل من الكف احتج المانع من النسخ بلا بدل على ما ادعاه بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها لان مضمون الآية ان النسخ مستلزم للاتيان ببدل اما مثل المنسوخ او خير منه فلا يجوز النسخ بلا بدل وكذا المانع من النسخ ببدل اثقل استدل ايضا بهذه الآية على مطلوبه لان الاثقل ليس مثل الاخف وذلك ظاهر ولا خيرا منه لكون الاخف خيرا بالنسبة الينا قلنا في الجواب عنهما ان الآية تدل على ان نسخ الآية يستلزم الاتيان بآية اخرى ولا يلزم منه الاتيان بحكم بدل الحكم المنسوخ ولئن سلمنا لكن جاز ان يكون النسخ بلا بدل اعني عدم التكليف خيرا بان يكون بلا عن الحكم المنسوخ خيرا للعوام يريد الله بكم اليسر وجاز ان يكون النسخ ببدل اثقل خيرا لان الاثقل افضل واكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها **قال** المسئلة الخامسة في اقسام المنسوخ الى اخره **اقول** المسئلة الخامسة في اقسام المنسوخ فنقول قد ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول فانه مثبت في المصاحف متلو في الصلوات وقد نسخ حكمه باربعة اشهر وعشرا كما عرفت وقد ينسخ التلاوة دون الحكم وهو المراد بقوله وبالعكس مثل ما نقل عن عمر رضي الله عنه انه يقول كان فيما نزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم فان حكمه باق لوجوب الرجم على الزاني المحصن اتفاقا وقد نسخت تلاوته وانما جاز نسخ احدهما دون الاخر لانهما عبادتان منفصلتان فجاز رفع احدهما مع بقاء الاخر وقد ينسخان معا لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس رضعات معلومات **قال** المسئلة السادسة يجوز نسخ الخبر الى اخره **اقول** المسئلة السادسة في انه هل يجوز نسخ الخبر المستقبل ام لا فنقول الخبر اما ان يكون مدلوله مما لا يتغير وح لا يتطرق اليه النسخ او مما يتغير وح ان كان ماضيا فالاكثر على عدم جواز نسخه اذ الماضي قد ارتفع وانقضى فلا حاجة الى رافع وقال الامام في المحصول بجوازه محتجا عليه بان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا خمسين عاما وعندي ان ذلك لا يجوز اذ هو كذب محض وهو على الله محال وان كان مستقبلا فاختلفوا في ذلك فذهب ابو هاشم الى المنع من نسخه وذهب قوم الى جوازه واختار المصنف ذلك وقال يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم واحتج على ما اختاره بانه يحتمل ان يقول الشارع لاعاقبن الظالم ابدا ثم يقول بعده اردت به سنة اذ لا يلزم من فرضه وقوعه محال وفيه نظر فان قيل لا يجوز نسخ الخبر المستقبل اذ نسخه يوهم الكذب فلا يجوز اذ ايهام الكذب كالكذب قبيح وانما قال يوهم الكذب ولم يقل يوجب الكذب لان لفظ التابيد لا يفيد قطع الاستمرار حتى يوجب الكذب بل ظنه وح يلزم ايهام الكذب قلنا

في الجواب عنه ان نسخ الامر يوم البدا وهو انما على الله تعالى محال لكن نسخ الامر جا ثابتا اتفاقا فما يكون جوابا لكم فهو جواب لنا وانما قال يوم البدا اذ ليس فيه في بيان الانتهاء والابداء احملة في كونه بيانا قال الفاضل المراغي وذلك الجواب يمكن ان يكون ما ذكره وهو انه لما لم يكن دلالة الامر والخبر قاطعة وورد الناسخ علم انه لم يرد المنسوخ او لا رفعه بطريق ان حمل الله وامره على ان القطع والا لارتفع الوثوق عن اخباره وامره **قال** الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ الى اخره **اقول** الفصل الثاني في بيان اقسام الناسخ والمنسوخ فنقول الناسخ والمنسوخ اما ان يكونا كتابين او سنتين او يكون احدهما كتابا والاخر سنة اما القسم الاول وهو ان يكون كتابين فقد مر البحث عنه في المسئلة الثانية من الفصل الاول من هذا الباب في جواز نسخ بعض القران بالبعض واما القسمان الاخران فقد اوردهما المصنف في المسئلة الاولى والثانية من هذا الفصل وفي هذا الفصل مسايل المسئلة الاولى فيما يكون احدهما كتابا والاخر سنة وهذا على نوعين احدهما ان يكون المنسوخ كتابا والناسخ سنة متواترة والثاني ان يكون على عكس من ذلك وهو ان يكون المنسوخ سنة متواترة والناسخ كتابا اما بيان النوع الاول فنقول اتفق اكثر الامة على جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة واحتجوا عليه بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ الجلد في حق المحصن بقوله عليه السلام وذلك لان وجوب الجلد عليه ثبت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ثم نسخ برجمه ماعزا الاسلمي قال الحنفي ولقائل ان يقول هذا تخصيص لانه اخراج لبعض ما يتناوله العام لا نسخ لانه لم يثبت اثبات الحكم والقول انه بيان لانتهاء حكم ذلك البعض وذلك لانهم كانوا يجلدون الزاني سواء كان بكرا او محصنا ولا يرجمونه ثم بعد ذلك رجموا المحصن فلو كان تخصيصا لم يكن كذلك اذ المحصن ح لم يكن مرادا وجب ان لا يجلدوا اورد الامام في المحصول سوالا وجوابا وقال فان قلت بل نسخ ذلك بما كان قرانا وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قلت ذلك لم يكن ذلك قرانا يدل عليه قول عمر رضي الله عنه لولا ان يقول الناس ان عمر زاد في كتاب الله شيا لالحقت ذلك في المصحف ولو كان ذلك قرانا في الحال او في الماضي لما قال ذلك ثم قال ولقائل ان يقول لما نسخ الله تعالى تلاوته وحكم باخراجه عن المصحف كان ذلك في صحة قول عمر ولم يلزم منه القطع بانه لم يكن البتة قرانا الى هنا لفظ المحصول واقول اما اصل السوال فغير وارد فان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا لا يدل على رجم المحصن بل رجم الشيخ الزاني سواء كان بكرا او محصنا وكذا الكلام في السنة بل الناسخ قوله عليه السلام او قوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم واما قول عمر فيدل على انه ليس من كتاب الله تعالى اذ معناه شيا ليس منه لان الزايد على الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء ولا جزءا منه واما بيان النوع الثاني وهو جواز نسخ السنة بالكتاب وهو المراد بقوله وبالعكس وهو ان يقال لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كالتوجه الى بيت المقدس فانه ثبت وجوبه بالسنة وقد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى

فول وجهك شطر المسجد الحرام قال الامام في المحصول ولقائل ان يقول لا نسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة لم لا يجوز ان يكون ثابتا بالقران ثم نسخت التلاوة وح نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ السنة بالكتاب انا لو فتحنا هذا الباب لم يتعين الناسخ في شيء من الصور لاحتمال ان يكون الناسخ بعينه وللشافعي قول خلافهما اي يعلم منه عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وعدم جواز نسخ السنة بالكتاب دليله على الاول وهو عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وحده قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الناسخ اما خير من المنسوخ او مثله لكن السنة ليست مثل الكتاب ولا خيرا منه فلا يكون ناسخا للكتاب ورد هذا الدليل بان السنة مثل الكتاب لانها وحي ايضا كالكتاب ودليل الشافعي في صورتين وهو عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وجه التمسك به في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة ان قوله لتبين يدل على ان السنة مبينة للكتاب فلا يكون ناسخة له اذ النسخ رفع لا بيان ووجه التمسك به في عدم جواز نسخ السنة بالكتاب ان الاية تدل على ان السنة بيان للقران فلو كان الكتاب ناسخا لها لكان القران بيانا للسنة لكون النسخ بيانا فيلزم كون كل منهما بيانا للاخر ويلزم الدور واجيب عن تمسكه الاول بهذه الاية وهو تمسكه بها على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بمنع المقدمة القائلة بان السنة مبينة للكتاب فلا يكون ناسخة له بان النسخ بيان لانتهاء امد الحكم فلا ينافي مقتضى الاية وعن تمسكه الثاني وهو التمسك بها على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بالمعارضة في المقدمة القائلة بان السنة مبينة للكتاب بان الاية الدالة عليه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل على ان الكتاب بيان للسنة لكونها شيئا واذا كان الكتاب بيانا للسنة جاز ان يكون ناسخا لها لكون النسخ بيانا ولما كان الجواب عن الثاني معارضة في المقدمة قال وعورض في الثاني ولم يقل وعورض الثاني **قال** المسئلة الثانية لا ينسخ الى اخره **اقول** المسئلة الثانية فيما يكون الناسخ والمنسوخ سنتين فنقول لا نسخ المتواتر من السنن بالاحاد منها لان الاحاد ظني والمتواتر قاطع فلو نسخ المتواتر بالاحاد يلزم دفع القاطع بالظن لكن القاطع لا يدفع بالظن ونعلم منه ان الكتاب لا ينسخ بالاحاد ايضا لهذا الدليل فان المتواتر ينسخ بالمتواتر والاحاد بالاحاد وبالمتواتر لعدم افضائه الى هذا المحذور وفي هذا الكلام بحث وهو ان المصنف ان اراد بقوله لا ينسخ المتواتر بالاحاد عدم جواز نسخ المتواتر بالاحاد عقلا فهو خلاف المحصول لانه قال نسخ الخبر المتواتر بخبر الواحد جائز في العقل وان اراد به عدم وقوعه مع الجواز عقلا فدليله لا يوافق مدلوله لان ما ذكره دليل الامتناع وذلك ظاهر وقد اورد الحنفي عليه ما ذكر في جواز تخصيص القطعي بالظني وهو ان المتواتر وان كان مقطوع المتن لكن جاز ان يكون مظنون الدلالة وخبر الواحد جاز ان يكون بالعكس

متعادلا او يمكن ان يجاب عنه بان النسخ اقوى من التخصيص فلعل التعادل لا يكفي فيه فان قلت
التعادل كاف والا لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب قلت لا بد للناسخ من الرجحان بوجه آخر والا لم يجز النسخ
فان قيل وقع نسخ المتواتر بالآحاد فان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية دل على ان غير المذكورات
في الآية بطريق الاستثناء غير حرام وهو منسوخ بما روي عنه عليه السلام انه نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع و
هو غير المستثنيات مع ان المنسوخ كتاب والناسخ من الآحاد قلنا في الجواب عنه ان الآية وهو قوله تعالى
لا اجد للحال اي لا اجد في الحال بحسب الوحي الحاصل فيها حراما غير مذكورات ولا دلالة على انه لا يجد في المستقبل
بحسب الوحي الذي يوحى اليه حراما غيرها فلا يكون الخبر وهو قوله عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب ناسخا
لها **قال** المسألة الثالثة الاجماع الى آخره **اقول** المسألة الثالثة في بيان ان الاجماع لا ينسخ ولا
ينسخ به اعلم ان هذه المسألة مشتملة على حكمين احدهما ان الاجماع لا ينسخ والثاني ان الاجماع لا ينسخ به
اما بيان الحكم الاول وهو ان الاجماع لا ينسخ فهو موقوف على مقدمة وهي ان الاجماع لا ينعقد دليلا الا بعد وفاة
الرسول عليه السلام لانه ان انعقد في حياته فان لم يكن منه قول فيه لم يعتبر لانه عليه السلام سيد المؤمنين
قاطبة فلا ينعقد الاجماع بدونه وان وجد منه قول فالاعتبار بقوله لا بقول غيره واذا كان المعتبر
قوله كان الدليل يكون نصا لا اجماعا واذا ثبت ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاته علم انه يكون متأخرا عن
النص اذا عرفت هذا فنقول الاجماع لا ينسخ لانه لو نسخ فناسخه اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا
والكل باطل اما نسخه بالنص فلان ناسخ الاجماع لو كان من النص لوجب ان يتأخر عن الاجماع لوجوب
كون الناسخ متأخرا عن المنسوخ لما عرفت في تعريف النسخ لكن النص لا يتأخر عن الاجماع لما عرفت
في المقدمة فلا يكون ناسخا له واما بطلان نسخه باجماع آخر فلان الاجماع الثاني ان لم يكن عن دليل
كان خطأ لما ستعرف ان الاجماع لا بد له من مستند وان كان عن دليل فذلك الدليل ان كان قياسا
فباطل لكونه على خلاف الاجماع الاول فلا يكون صحيحا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع واذا
لم يصح لم يكن مستندا للاجماع وان كان نصا فكذا لان النص ان كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول
كان الاجماع الاول باطلا لانعقاده على خلاف النص وان لم يكن موجودا حال انعقاد الاجماع الاول
فلم يكن نصا لامتناع تأخره عن الاجماع فكان الاجماع الثاني خطأ لكونه بلا مستند واذا ثبت ما
ذكرنا علم ان الاجماع لا ينعقد على خلاف اجماع آخر واما بطلان كون القياس ناسخا للاجماع
فلانه لو كان ناسخا له لكان منعقدا على خلافه وهو باطل لما عرفت ان القياس لا ينعقد على خلاف
الاجماع واذا ثبت ان الاجماع لا ينسخ بالنص ولا بالاجماع ولا بالقياس ثبت ان الاجماع لا ينسخ
مطلقا وهو المطلوب واما بيان الحكم الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ به فنقول لا ينسخ بالاجماع شيء
من النص والاجماع والقياس اما النص والاجماع فظاهر لانهما لو نسخا به لكان الاجماع

ذكره

معتقدا على خلاف النص او الاجماع وقد عرفت بطلانه ثم قال المحشي ولقائل ان يقول لا نسلم ان الا
جماع المخالف للنص يكون خطأ وانما يكون خطأ ان لو لم يكن الاجماع عن نص راجح على النص المنسوخ
بالاجماع اما لو كان مستنده نصا راجحا فلم يكن خطأ وجوابه ان ناسخ النص حينئذ يكون نصا لا اجماعا
وهو غير ما نحن فيه واما ان القياس لا ينسخ بالاجماع فلان شرط العمل بالقياس عدم الاجماع فاذا
وجد زال شرط العمل بالقياس فبطل القياس واذا كان كذلك لم يكن الاجماع ناسخا للقياس اذ
انتفاء المشروط بانتفاء شرطه لا يسمى نسخا له والقياس ينسخ بقياس اجلى منه لكونه امارة وصيغ القياس
الاجلى اقوى من امارة وصيغه ولا ينسخ بغيره من النص والاجماع والقياس الاخفى اما الاول فلعدم
انعقاده على خلافهما لما عرفت واما الثالث فظاهر **قال** المسألة الرابعة نسخ الى آخره **اقول**
المسألة الرابعة في كون الفحوى منسوخا وناسخا اما بيان كونه منسوخا فنقول قد علمت في مباحث
الالفاظ ان المعنى اللازم عن المركب اذا كان موافقا لمعناه يسمى فحوى الخطاب كتحريم الضرب اللازم عن
قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومع ذلك المركب المستلزم لهذا الفحوى يسمى اصلا للمعنى كتحريم التأفيف وهو منطوق
هذه الآية المستلزم لتحريم الضرب وسائر انواع الاذى اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء اتفقوا على جواز
نسخ الاصل والفحوى معا واما انه هل يجوز نسخ احدهما دون الآخر ففيه خلاف والمختار عند المصنف
ان نسخ كل منهما يستلزم نسخ الآخر اما استلزام نسخ الاصل نسخ الفحوى فلان الفحوى متفرع على
الاصل وموقوف عليه ورفع ما يتوقف عليه الشيء يستلزم رفع ذلك الشيء واما بيان استلزام نسخ الفحوى
نسخ الاصل وهو المراد بالعكس فلان الفحوى لازم للاصل كما عرفت ورفع اللازم يستلزم رفع ملزومه
واما كونه ناسخا قال الامام في المحصول انه متفق عليه لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام لكونها
ح كسائر الدلالات اللفظية وان كانت عقلية فهي تقتضي النسخ لا محالة وفيه نظر لان الناسخ يجب
ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما عرفت **قال** المسألة الخامسة زيادة الى آخره **اقول** المسألة
الخامسة في ان الزيادة على النص هل يكون نسخا ام لا فنقول اتفق العلماء على ان زيادة العبادة
المستقلة على العبادات كايجاب الصوم مثلا ليست نسخا لها وكذا زيادة صلاة على الصلوات ليست
نسخا لها خلافا لاهل العراق فانهم قالوا انها نسخ لان قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
يقتضي ان يكون في الصلوات صلاة هي الوسطى والزيادة تغير الصلاة الوسطى عن كونها صلاة وسطى
وتزيله عن ذلك فكانت نسخا قلنا في الجواب عنه ان تغير العبادات عن امثال هذه الصفات
لو كانت نسخا لها لكانت زيادة العبادة المستقلة ايضا نسخا لكونها تجعل العبادة الاخيرة غير الاخيرة
لكنها ليست نسخا اتفاقا وهو المراد من قوله قلنا وكذا ان زيادة العبادة واما زيادة عبادة غير مستقلة
كزيادة ركعة على ركعات صلاة ونحوها كزيادة شرط مثلا على سائر شروطها فهل هي نسخ ام لا فيه

خلافا لمذهب الشافعي رحمه الله الى ان حكمها كذلك اي ليست بنسخ وذهبت الحنفية الى انها نسخ وفرق
قوم منهم وفصل على ثلثه اوجه احدها ان الزيادة على النص ان افادت شيئا سلبه مفهوم النص سواء كان مفهوم صفة او مفهوم
شرط كان نسخا والا فلا وثانيها قول القاضي عبد الجبار وهو الفرق بين زيادة تغير اعتداد الاصل وبين زيادة لا تغيره
ومعناه ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث لو فعله المكلف على الوجه الذي كان يفعله قبلها لا يعتد به
ويلزمه استيناف فعله كزيادة ركعة على ركعتين متصلة بها كانت نسخا وان لم يغير المزيد عليه هذا النوع من
التغيير وكان المزيد عليه بحيث لو فعل على الوجه الذي كان يفعله قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزمه استينافه
بل يلزم ضم الزائد اليه كزيادة التغريب على الجلد لم يكن نسخا وثالثها قول ابي الحسين البصري وهو ان الزيادة ان
نفت حكما شرعيا وساله ظاهر كان زيادته نسخا وان نفت حكما عقليا كالبراءة الاصلية لم تكن نسخا فعلى القاعدة
الاخيرة زيادة ركعة على ركعتين متصلة بها نسخ لانها رفعت وجوب التشهد عقيب الركعتين وهو حكم
شرعي وزيادة التغريب على حد الزانية لا يكون نسخا لانها رافعة للبراءة الاصلية اعني عدم وجوب التغريب و
البراءة ليست حكما شرعيا **قال** خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ **اقول** ختم المصنف هذا الباب بقاعدة
لبيان الطرق التي بها يميز الناسخ من المنسوخ فنقول يعرف ذلك تارة من كلام الشارع اما صريحا كما اذا
[illegible] بلفظ النسخ فيقول هذا ناسخ وذاك منسوخ او غير صريح بان يستنبط من قوله كان ذكر نقيض الحكم
الاول او ضده مع العلم بتاخره فعلم منه ان المتاخر ناسخ مثال الاول قوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه
نسخ لثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نفى الثقل المذكور ومثال الثاني التحويل من قبلته الى قبلة لان التوجه
الى الكعبة ضد التوجه الى بيت المقدس ولم يتعرض المصنف لهذا القسم اعني الدال على النسخ الصادر من الشارع
وتارة من كلام الراوي وهو المذكور في المتن وسواء ان يكون بذكر التاريخ من غير حكم عليه بالنسخ صريحا او بالحكم
عليه صريحا من غير ذكر التاريخ والقسم الاول وهو ما ذكر فيه التاريخ اما ان يكون ذكره باللفظ كما اذا قال احد الخبرين قبل
الاخر او بعده وهو على وجوه احدها ان يقول هذا الخبر ورد سنة كذا والاخر سنة كذا وثانيها ان تعلق احدهما
على زمان معلوم التقدم والاخر على زمان معلوم التاخر كما لو قال هذا في غزاة بدر والاخر في غزاة احد وثالثها ان يروي
احدهما رجل معلوم الصحبة ويروي الاخر رجل متاخر الصحبة وانقطعت صحبة الاول لرسول الله صلعم عند ابتداء
الاخر بصحبته وهذا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما وانما قلنا انقطعت صحبة الاول لرسول الله صلى الله
عليه وسلم عند ابتداء الاخر بصحبته لانه لو دامت صحبة المتقدم مع الرسول عليه السلم لم يصح هذا الاستدلال وقول
الراوي في جميع اقسام هذا القسم مقبول والقسم الثاني وهو ما حكم عليه صريحا بالنسخ من غير ذكر التاريخ كما لو
قال الراوي هذا ناسخ وذلك منسوخ لم يقبل منه لامكان صدوره عن اجتهاده ولا نرى ما يرى **اقول**
الكتاب الثاني في السنة الجارية **قال** الكتاب الثاني من الكتب السبعة التي ذكر هذا
المختصر عليها في السنة والسنة لغة السيرة قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سيرتها فاول راض سنة

واصطلاحا هو قول الرسول عليه السلام او فعله واما تقريره اعني ترك الانكار على ما صدر بحضرته فداخل في الفعل لكونه
فعلا خاصا قال الفاضل المراغي والاولى بدل او الفاصلة الواو الواصلة ولعله ذكر من الناسخ واقول
لو بدل او الفاصلة بالواو الواصلة لم يستقم الكلام اذ ربما يشعر بان السنة مجموع القول والفعل وليس كل منهما
مستقلا في كونه سنة بخلاف او ولعله تصور ان او هنا للتشكيك وليس كذلك بل لبيان اقسام السنة كما مر في
بحث الحكم واعلم ان الامام في المحصول قدم الكلام في افعاله عليه السلام على الكلام في الناسخ والمنسوخ واخر الكلام في
الاخبار عن الاجماع والمصنف قدم الكلام في الناسخ والمنسوخ على الكلام في الافعال وقدم الكلام في الاخبار على
الكلام في الاجماع لئلا يتخلل بين افعاله عليه السلام وبين طرق ثبوتها مباحث اجنبية فان البحث عن الناسخ و
المنسوخ والبحث عن الاجماع في المحصول بين البحث عن افعاله وبين البحث عن الاخبار التي هي طرق
ثبوتها وذلك غير مناسب قال الحنفي في الاعتذار عن مخالفته ترتيب الكتاب ترتيب المحصول ما حاصله
ان الفعل من حيث هو لا ينسخ لعدم دلالته على الدوام والتكرار ولا ينسخ به لعدم دلالته على نفي حكم غيره فلا تعلق
له بالنسخ حتى تقدم عليه واما الاخبار فتعلقها بفعل النبي عليه السلام وقوله اكثر من تعلقها بالاجماع عرفا ولان الاخبار
نوعاها اعني المتواتر والمنقول بطريق الاحاد اشهر وكثيرة من نوعي الاجماع المنقول بالتواتر وبالاحاد وهذا
كلام عجيب اذ عدم تعلق الفعل بالناسخ والمنسوخ لا يقتضي تاخره عنه فان الشيء المتعلق بالشيء ربما يكون متاخرا
عنه فاما الذي لا تعلق بغيره فلا يقتضي تاخره وايضا فالسنة القولية تتعلق بالناسخ والمنسوخ فيجب ان تقدم البحث
عنها على البحث عن النسخ واما ان تعلق الاخبار بافعاله واقواله اكثر من تعلقها بالاجماع عرفا فكلام لا طائل له
لان الخبر من حيث هو خبر لا تعلق بخبر اكثر من خبر اخر وانت تعلم ان فيما ذكرناه غنى عن امثال هذه
التمحلات واما الفاضل المراغي فلم يتنبه لهذا الترتيب المخالف لترتيب المحصول فلم يتعرض عنه **قال**
وفيه مباحث القول الجارية **اقول** وقد سبق في الكتاب الاول في الكتاب مباحث القول من كونه
امرا او نهيا وعاما او خاصا ومجملا ومبينا وناسخا ومنسوخا فلا حاجة هنا الى بيانها والان وقع الكلام في
الافعال ونحوها وطرق ثبوتها وذلك في بابين باب في البحث عن الافعال ونحوها وباب في طرق ثبوتها
قال الباب الاول في افعاله الجارية **اقول** الباب الاول من هذا الكتاب في افعاله عليه السلام وفي
هذا الباب مسائل المسألة الاولى ان الانبياء معصومون عن الذنوب لا يصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهوا و
تقرير الدليل على ذلك مذكور في كتاب [illegible] وقد شرحناه ثم وبينا ان المراد من العصمة ماذا من اراد ذلك
فليطالعه من ثمة وانما قدم هذه المسألة لان حجية الفعل مبنية على عصمة الانبياء اذ لو لم يكونوا معصومين
لما وجب متابعة افعالهم وذلك ظاهر **قال** الثانية فعله المجرد الجارية **اقول** المسألة الثانية
في ان فعله المجرد عن القرائن الدالة على جهة من الجهات هل يدل على حكم من الاحكام الخمسة بالنسبة الينا
ام لا اختلفت الائمة في ذلك على مذاهب اربعة اذا عرفت هذا فنقول فعله المجرد عن القرينة

الدال قطعا على جهة يدل على الاباحة عند مالك وعلى الندب عند الشافعي وعلى الوجوب عند ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي وتوقف الصيرفي في الكل والدقاق من المعتزلة وعن حجة الاسلام والامام والمصنف وانما كان التوقف هو المختار لاحتمال ان يكون فعله واحدا من الثلثة اعني الاباحة والندب والوجوب واحتمال ان يكون من خصايصه وعند وقوع الاحتمال لا يمكن الجزم بشيء منها في حقنا **قال** احتج القائل الى اخره **اقول** احتج القائل بالاباحة بان فعله عليه لا يكره لشرفه المانع من ارتكاب المكروهات ولا يحرم لعصمته فيكون اما واجبا او مندوبا او مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لاشتمال كل منهما على زيادة وهو رجحان الفعل وهي منتفية بالاصل فتعين الاباحة وهو المطلوب واجيب عن هذا الاحتجاج بان الغالب على فعله عليه الوجوب او الندب دون الاباحة فجعله المجرد لما تردد بينهما وبين الاباحة يحمل على الغالب فيكون للوجوب او الندب **قال** وبالندب بان قوله تعالى الى اخره **اقول** احتج القائل بالندب بان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على رجحان الفعل لكون الاسوة حسنة وحينئذ اما ان يكون واجبا او مندوبا لكنه ليس بواجب اذ الاصل عدمه فتعين الندب وهو المطلوب وفيه نظر لان كون الاسوة حسنة لا يقتضي رجحان الفعل اذ الحسن عبارة عما ليس بمنهي عنه شرعا كما عرفت فالمباح ايضا حسن واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع اما النص فمن وجوه الاول قوله تعالى فاتبعوه امر بمتابعته اعني الاتيان بمثل فعله فيكون الاتيان بمثل فعله مامورا فيكون واجبا لما مر من ان الامر للوجوب الثاني قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يدل على ان محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة لان لو ههنا انما يدخل على الملزوم واللازم والمحبة واجبة فكذا المتابعة لان لازم الواجب واجب واذا كانت المتابعة واجبة كان فعله للوجوب لما عرفت من معنى المتابعة قال الفاضل الرازي وجوب المحبة لا يستلزم المحبة مطلقا بل في الواجبات فقط والا كانت النوافل واجبات واذا كانت كذلك فلعل ما فعله لم يكن واجبا فلا يجب المتابعة وهو سهو لانا ندعي ان وجوب المحبة يستلزم وجوب المتابعة فيما لا يكون معه قرينة صارفة عن الوجوب وحينئذ لا يرد النوافل الثالث قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه ومعناه فعل ما اتى به فيكون الاخذ به واجبا لكون الامر للوجوب واما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند التقاء الختانين من غير انزال سال عمر عايشة رضي الله عنهما فقالت فعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا اجمعوا بعد السؤال على وجوب الغسل عند التقاء الختانين فلولا ان الاقتداء بفعله واجب لما رجعوا الى فعله لمعرفة وجوبه واجيب عن حجة القائل بالندب وعن النصين الاولين على وجوب فعله بجواب واحد وهو ان التاسي والمتابعة هو الاتيان بفعل مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله فلو جاز اتيانه به على وجه الاباحة فلو فعلناه مندوبا او واجبا لما حصل التاسي والمتابعة والجواب عن النص الثالث بان قوله تعالى ما اتاكم الرسول معناه ما امركم به بدليل قوله تعالى ما نهاكم عنه فانه مقابل له وهو المخصوص بالقول فكذا ما اتاكم واذا كان المراد بما اتاكم ما امركم لم يكن فعله من جملة ما اتى به فلا يتم الدليل وعن الاجماع بان استدلال الصحابة على وجوب الغسل بعد السؤال انما كان لقوله عليه خذوا عني مناسككم فانهم كانوا مامورين بالاخذ عنه وحينئذ يكون وجوب الغسل مستفادا من هذه القرينة لا من مجرد فعله والخلاف في ذلك لا فيما هو قرينة دالة على جهة معينة **قال** الثالثة جهة فعله الى اخره **اقول** لما ثبت في الباحث السابقة وجوب التاسي به عليه وثبت ان التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعله على الجهة التي فعله وان فعل النبي اما مباح او واجب او مندوب لامتناع ان يكون مكروها او حراما لما مر ان مهد قواعد بها تعرف جهة فعله عليه من الاباحة والندب والوجوب ليمكننا التاسي وهي اما ان يكون عامة تعم الثلثة واما ان يكون خاصة بواحد منها اما العامة فطرق اربعة الاول ان يعرف الجهة بنصه بان ينص الرسول عليه السلام على احدها مثلا ان يقول هذا مندوب هذا واجب هذا مباح الثاني بتسوية النبي عليه ذلك الفعل بفعل علم جهته لانا لا نحصر القسمة لما التقسيم والامام جعل هذه القاعدة خاصة بالوجوب الثالث بتسوية النبي عليه ذلك الفعل بفعل علم انه امتثال اية دلت على احدها مثلا اذا علم ان هذا الفعل امتثال لاية دلت على الوجوب مثلا فاذا سوى بينه وبين فعل اخر علم ان ذلك الفعل الاخر ايضا واجب والا لما ثبت التسوية الرابع بتسوية النبي عليه ذلك الفعل بفعل علم انه بيان اية دلت على احدها واما الخاصة بالوجوب فمنه الاول ان يعلم جهة الوجوب بامارته كالصلوة باذان واقامة فانهما امارات للوجوب الثاني بكون الفعل واقعا جزاء لشرط ومن نذر فيجب لان المنذور واجب الثالث بكون الفعل ممنوعا لو لم يجب كالركوع الزائد في صلوة الخسوف وذلك لان زيادة ركن فعلي عمدا مبطل للصلوة فلو لم يكونا واجبين لكانتا ممنوعين وفيه نظر لجواز ان يكونا مباحين او مستحبين في صلوة الخسوف وانا كلاهما فيها واما الخاصة بالندب فاثنتان الاول ان يعلم جهة الندب بكون الفعل ماتيا به قصدا للقربة مجردا او قصد بذلك الفعل مجرد القربة فاحينئذ يكون للندب اذ لو كان للوجوب لم يكن لمجرد القربة بل للامتثال ولو كان للاباحة لم يحصل منه قربة الثاني ان يعلم كون الفعل مندوبا بكونه قضاء المندوب اذ القضاء يماثل الاداء وفيه نظر فان من نام جميع الوقت فقضاؤه واجب مع انه لا يماثل الاداء لكون ادائه غير واجب **قال** الفعلان لا يتعارضان الى اخره **اقول** فعلا رسول الله صلعم لا يتعارضان سواء كانا متماثلين كصلوة الظهر في وقتين او مختلفين وجاز اجتماعهما كالصلوة والصوم في وقت واحد او لم يجتمعا كالصوم والاكل في يوم بعينه في الاول والثالث لاختلاف الوقت وفي الثاني لاجتماعهما واذا انتفى التعارض بين الفعلين فاعلم ان الفعل قد يعارض القول وفيه نظر فان رفع المماثلين في وقت لا يتاتى معه اذا عرفت هذا فمقول الفعل المعارض للقول اما ان يكون واجب الاتباع ومن المتكرر وجوبه او لا فان لم يكن واجب الاتباع فلا يرد فيه هذا التقسيم وان كان واجب الاتباع فاما ان يتاخر عن القول المعارض او يتقدم عليه فان تاخر وذلك القول ان كان مخصوصا به نسخه في حقه وان كان مخصوصا بنا نسخه في حقنا وان شملنا واياه نسخه في حقه وحقنا اما في حقه فظاهر واما في حقنا فلكونه واجب الاتباع ولا يرد ما قاله المحشي من ان

القول العام ان ساوله بالظهور كان فعله قبل العمل بالعام تخصيصا لا نسخا وانما يكون مخصصا ان لو لم يسمح في حقنا ايضا وان كان الفعل بعد ما علم القول فان كان القول عاما شمله وايانا كان الامر بالعكس اي يكون القول ناسخا له وايانا لعموم له وان كان مختصا به نسخ ذلك الفعل في حقه والا لزم النسخ ايضا وان كان مختصا بنا فان كان ورود القول قبل علمنا بالفعل كان ذلك مخصصا لنا عن حكم ذلك الفعل وان كان بعد العمل بالفعل كان ناسخا لحكم ذلك الفعل عنا وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول في حقنا اولى لاستقلال القول بالافادة دون الفعل فان القول لا يحتاج في دلالته الى انضمام الفعل اليه بخلاف الفعل فانه ما لم ينضم اليه القول لا يدل على وجوب الاتباع **قال** الخامسة انه عليه السلام الى اخره **اقول** المسئلة الخامسة في انه عليه السلام هل تعبد بشرع من قبله من الانبياء ام لا ذهب المصنف الى انه عليه السلام قبل نبوته تعبد بشرع من قبله من الانبياء لانه كان يتحنث في غار حراء وكان يصلي ويطوف وذلك بالشرع اذ لا مجال للعقل وليس ذلك شرعه اذ لم يبعث فهو شرع من قبله ثم اختلفوا في ذلك فبعضهم نسبه الى شرع ابراهيم وبعضهم الى شرع موسى وبعضهم الى شرع عيسى ومنهم من قال انه لم يكن متعبدا بشرع ودليله دليل من قال انه علم بعد النبوة لم يكن متعبدا بشرع ويجيء واليه اشار بقوله وقيل لا ومنهم من توقف في ذلك ولم يشر المصنف اليه واما بعد النبوة فالاكثر على المنع من تعبده بشرع وقال بعض الفقهاء انه عليه السلام كان بعد النبوة متعبدا بشرع على معنى انه كان مامورا باقتباس الاحكام من الشرائع المتقدمة وهو باطل لوجهين الاول انه لو كان مامورا بالاقتباس من شرائعهم لما انتظر الوحي في الوقائع الا بعد البحث عن تلك الشرائع وحصول العلم بخلوها عن بيان حكمها لكنه عليه السلام كان ينتظر الوحي من غير التفتيش عن شرائعهم فعلم انه لم يكن مامورا بالاقتباس والى ما ذكرنا اشار بقوله ويكذبه انتظاره الوحي الثاني لو كان مامورا بالاقتباس من تلك الشرائع لوجب عليه المراجعة الى كتبهم وعلمائهم بان يستفتيهم ولوجب علينا المراجعة ايضا الى كتبهم لوجوب الاقتداء به لكنه عليه السلام لم يراجع كتبهم اذ لو راجع لنقل واشتهر لتوفر دواعي ودواعيهم على النقل الا فيما ادرته ذلك ولم ينقل ايضا ان احدا من الصحابة راجع كتبهم فعلم بطلان القول بالاقتباس فان قيل عليه لا نسلم عدم مراجعته كتبهم فانه عليه السلام راجع التورية في ايجاب الرجم كما هو مذكور في كتب الحديث قلنا في الجواب عنه انه عليه السلام انما راجع التورية في الرجم لالزام اليهود والاحتجاج عليهم وذلك لانهم ينكرون شرعية الرجم في دينهم فلذلك المراجعة لبيان شرعيته وكيف راجعها والتورية منسوخة بشرعه ولهذا لما طالع عمر رضي الله عنه ورقة من التورية غضب عليه وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي استدل القائلون بانه عليه السلام كان مامورا بالاقتباس من شرائعهم بايات امر النبي عليه السلام فيها باقتفاء الانبياء السالفة كقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وكقوله فبهداهم اقتده قلنا في الجواب عنها ان المراد بالاقتفاء الامور به متابعتهم في اصول الشريعة وكلياتها كوجوده تعالى ووحدانيته وقدرته والثواب على الطاعة وعقابه على المعصية وما اشبهها مما لا يقبل النسخ والتغير لا في فروعها

الباب الثاني في الاخبار وفيه فصول

قال لما فرغ من الباب الاول في مباحث الافعال شرع في الباب الثاني في طرق ثبوتها وهي الاخبار قال الامام الخبر غني عن التعريف لان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر والذي لا يحسن فيه فلولا ان حقيقته بديهية لم يكن الامر كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون امتياز الخبر موضعه لكونه متصورا بوجه وذلك لا يكفي في بداهته **اقول** وفي هذا الباب فصول لانه وذلك لان اقسام الاخبار ثلثة اما اخبار معلومة الصدق واخبار معلومة الكذب او اخبار لم يعلم صدقها ولا كذبها وهذه العبارة مما قاله المحقق فانه قال اقسام الخبر ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومحتملهما فان كل واحد من الخبر المعلوم الصدق والخبر المعلوم الكذب يحتمل الصدق والكذب ايضا والا لم يكن خبرا ولما كان اقسام الاخبار ثلثة افرد لكل قسم منها فصلا الفصل الاول في الخبر الذي علم صدقه وهو سبعة الاول خبر علم وجود مخبره عقلا اما بالضرورة كقولنا النار حارة او بالاستدلال كقولنا العالم حادث الثاني خبر الله تعالى صادق دائما اذ لو لم يكن صادقا في بعض الاوقات وفرضنا صدور صدقه منا في ذلك الوقت لكنا في بعض الاوقات وهو وقت كذبه وصدقنا اكمل منه لان الصادق اكمل من الكاذب لكنه اكمل منا في جميع الاوقات ضرورة الثالث خبر الرسول عليه السلام وهو ما علم صدقه والمعتمد في ذلك انه عليه السلام ادعى الصدق واظهر المعجزة على وفق دعواه وهو يلزم الجزم بكونه صادقا كما بيناه في كتبنا الكلامية الرابع خبر كل الامة لان ذلك اجماع والاجماع حجة على ما سياتي الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم في انفسهم كشهوتهم ونفرتهم فانه يبعد عادة ان لا يكون فيهم صادق وهذا علم عادي غير حقيقي اذ لا اطلاع لاحد على ما يجده الاخر في نفسه وحسبنا اخبار الجمع الكثير عما يجدونه في انفسهم كاخبار واحد عن ذلك وهو لا يوجب العلم جزما السادس الخبر المحفوف بالقرائن فانه معلوم الصدق لانا اذا علمنا ان ولدا لملك اشرف على الهلاك ثم سمعنا من بعض خواصه موته واخذ الناس ينوحون ويشقون جيوبهم واخرجت الجنازة المزينة بزينة الملوك قطعنا بموته وما يقال من انه حصل بالقرائن فقط باطل اذ لولا الخبر لجوزنا موت غيره وفيه نظر لاحتمال ذكر ذلك ايضا السابع الخبر المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احال العقل تواطؤهم على الكذب وشرائط مذكورة في كتبنا وانما اخره مع انه اعظم مقاصد هذا الباب ليفرع الكلام عليه **قال** وفيه مسائل الاولى **اقول** في الخبر المتواتر مسائل اربع المسئلة الاولى ان الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا اي سواء كان عن امور موجودة في زماننا او عن امور ماضية خلافا للسمنية فانهم ذهبوا الى انه لا يفيد العلم مطلقا وذهب قوم الى التفصيل وهو ان الخبر المتواتر يفيد العلم اذا اخبر عن الموجود في الحال ولا يفيد العلم اذا اخبر عن الموجود في الزمان الماضي لنا على ان الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا انا نعلم ضرورة وجود البلاد النائية بالاخبار المتواترة عن وجودها ونجزم بذلك جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى الجزم بوجود المشاهدات وهي امور موجودة في الحال وكما نعلم وجود الاشخاص الماضية بلا تردد كالملوك السالفة ونحوهم من الامور الموجودة في الزمان الماضي فعلم افادته العلم مطلقا فان قيل نجد

معلومًا من الخبر المتواتر كوجود جالينوس ومن قولنا الواحد نصف الاثنين اذا عرضناهما على العقل وجود
التفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض الى الخبر المتواتر قلنا التفاوت في العلوم لا ينافي ضروريتها اذ يقع
ذلك لبعض العلوم البديهية وذلك لان بعض القضايا الاولية يمكن تصور طرفيها وبعضها لا يمكن تصور طرفيها فلذلك
يستانس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم العقل بها بسرعة على القضية الثانية
مع ان كلا منهما بديهية فالتفاوت انما وقعت للاستيناس بالقضية الاولى دون الثانية وذلك لا يقدح في
بداهتهما **قال** الثانية اذا تواتر الخبر **اقول** المسئلة الثانية في ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر ضروري
معقول اذا تواتر الخبر افاد العلم بالمخبر عنه ضروريا ولا حاجة في حصوله الى نظر خلافا للامام الحرمين وحجة الا
سلام الغزالي وابي القاسم الكعبي وابي الحسين البصري فانهم ذهبوا الى ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر
نظري وتوقف الشريف المرتضى من الشيعة في ذلك لنا على ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر ضروري
انه لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتاتى له النظر كالصبيان والبله وذلك ظاهر وبطلان التالي لحصول العلم لهم عقيبه
يدل على بطلان المقدم قيل عليه لو كان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر ضروريا لم يتوقف على غيره من المعلوم والا كان
مكتسبا لكنه يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وهو يتوقف على العلم بان لا داعي لهم الى الكذب وهو ظاهر
قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم مما يتوقف عليه الحاصل عقيب الخبر المتواتر حاصل لمن تواتر عنده الخبر
بقوة قريبة من الفعل فكان في حكم الضروريات التي يكفي في حصولها ملاحظة الذهن اليها ولا حاجة الى نظر **قال**
الثالثة ضابطه **اقول** المسئلة الثالثة في بيان ضابط حصول التواتر مستقل الحاجة في العلم بكون الخبر متواترا الى
اعتبار حال المخبرين بل يكفي احساس السامع حال نفسه فان افاد الخبر علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا وهو
معنى قول المصنف ضابطه حصول المتواتر افادة العلم الى ترتب العلم بالمخبر عنه على خبرهم وشروطه اربعة اثنان منها في
السامع واثنان في المخبر اما الشرطان المعتبران في السامع فاحدهما ان لا يعلم السامع بما اخبر به ضرورة والا لكان
للاخبار عنه ما اثر في العلم به لان ما اثره ان كان في تحصيله يلزم تحصيل الحاصل وهو محال او في تقويته وهي ممتنعة
في الضروريات وثانيهما ما اعتبره الشريف المرتضى وهو ان لا يعتقد السامع خلاف ما اخبر به لشبهة او تقليد كالتواتر
النص على امامة علي رضي الله عنه عندهم فانه لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافه من اهل السنة والخوارج اما لحقوقهم
فللشبهة واما العوام فللتقليد كما ان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة محمد عليه السلام ولا يحصل لهم العلم بها لشبهة حصلت
لهم من ذويهم واما الشرطان المعتبران في المخبرين فاحدهما ان يكون سند المخبرين في الاخبار احساسا بالمخبر عنه
ليلا يتطرق اليه الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فانه لو اخبروا عن المعقول كحدوث العالم لم يحصل العلم وثانيهما العدد وهو
ان يكون عدد المخبرين مبلغا يمتنع تواطئهم واتفاقهم على الكذب قال القاضي ابو بكر لا يكفي في حصول المتواتر قول الاربعة
اذ لو كفى ذلك لافاد العلم بالمخبر عنه قول كل اربعة لحصول شرط التواتر واذا افاد العلم قول كل اربعة فلا يجب تزكية
شهود الزنا اذا كانوا اربعة لان الاربعة اذا شهدوا على الزنا وحصل العلم بقولهم يقطع بصدقهم وان لم يحصل يقطع

بكذبهم واما كان لا يجب تزكيتهم لان التزكية انما تكون لمن لا يعلم صدقه ولا كذبه وهو بعينه في الخمسة وقال الشافعي فيها وورد
قول القاضي بانه لا يلزم من كون الاربعة كافيا في حصول التواتر في صورة ان يكون قول كل اربعة مفيدا للعلم في سائر الصور
لوجهين الاول ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر انما هو بفعل الله تعالى فلا يجب اطراده في قول كل اربعة لجواز ان يخلقه عقيب
قول اربعة ولا يخلقه عقيب قول اربعة اخرى الثاني الفرق بين الشهادة والرواية وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو كفى
خبر الاربعة في حصول العلم لكفى شهادة الاربعة في الزنا فان الفرق ثابت بين الشهادة والرواية لفظا لان لفظ
احديهما يخالف لفظ الاخرى ومعنى لان الاتفاق المرجح للاتفاق على الكذب شرط في الشهادة دون الرواية
واذا ثبت الفرق لم لا يجوز ان يجري الله تعالى عادته بايجاب العلم عند خبر الاربعة بلفظ الرواية دون لفظ الشهادة
والحق ان العدد الذي به يحصل التواتر غير متعين اذ لا عدد يقطع بامتناع تواطئهم على الكذب مطلقا فانه
ربما افاد خبر عدد في صورة ولم يفد خبرهم او خبر مثلهم في غير تلك الصورة والمخبرون لذلك ذكروا وجوها منها اشتراط
تارة اثني عشر عدد نقباء موسى لانه نصبهم ليعرف احوالهم وتارة عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا به حصل العلم بصدقهم وتارة اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك
الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلولا افادة قولهم العلم لم يكن منهم كفاية وتارة سبعين لقوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلو لم يكن قولهم مفيدا للعلم لم يكونوا مختارين واخرى ثلاثمائة وبضعة عشر
عدد اهل بدر لان غزوة بدر متواترة عنهم والكل ضعيف لانها مسندات لا دليل عليها وما ذكروا على صحتها وان سلم
فلا يدل على كون العدد مفيدا للعلم لجواز ان يكون حصول العلم في تلك الصور من حرام المحدود من لامر نفس
العدد ثم بعد حصول هذه الشرائط ان اخبروا عن عيان ومشاهدة فذاك اي تم التواتر بشرطه وان لم يخبروا عن
عيان بل نقلوا عن قوم اخرين فيشترط حصول هذه الشرائط في كل الطبقات حتى يستوي الوسط والطرفان
في حصول الشرائط **قال** الرابعة مثلا لو اخبر **اقول** المسئلة الرابعة في التواتر بحسب المعنى اعلم
ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم في
معنى كلي مشترك بينها فالكل مخبرون عن ذلك الامر المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه والمستلزمة
له ومن امثلته ما ذكره المصنف مثلا لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر بانه اعطى جملا وهلم جرا
الى ان يبلغ حد التواتر القدر المشترك وهو الجود لوجوده في كل واحد من احاد الصور ويسمى هذا النوع المتواتر
بحسب المعنى **قال** الفصل الثاني فيما علم كذبه **اقول** الفصل الثاني في الخبر الذي علم كذبه وهو قسمان
الاول خبر علم خلافه عقلا اما ضرورة كقولنا النار باردة والنقيضان يجتمعان او استدلالا كقولنا العالم
قديم ومن هذا الباب قول القائل الذي لم يكذب قط انا كاذب فانه معلوم الكذب قطعا لانه ان صرف
الى الاخبار السابقة فظاهر وان صرفنا الى نفسه فكذلك لاستحالة ضرورة تاخر الخبر عن المخبر عنه بالرتبة وامتناع
تاخر الشيء عن نفسه الثاني خبر لم يتواتر مع ان من شانه ان يتوفر الدواعي على نقله اما لغلبته باصاله

الدين كالامامة او لغيرها انه يسقط المؤذن عن المنارة سكرا او لهما جميعا كالمعجزات اذ عدم تواتره دليل عدمه كما نعلم ان
لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما ولا سبب لذلك الا عدم النقل المتواتر فان قلت هذا اثبات للقاعدة الكلية بمثال
جزئي قلت القاعدة مردودة وايراد المثال للتنبيه عليها فانه كثيرا ما ينبه على البديهيات بالامثلة وعن الثاني ان
النص الجلي دل على امامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر قالوا كما لم يتواتر الاقامة انها مثنى او فرادى وكالتسمية فانه لم
يتواتر الجهر بها ولا اسرارها وكمعجزات الرسول عليه السلام مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع الى غير ذلك فانها
امور توفرت الدواعي على نقلها ولم تتواتر فان كان عدم التواتر فيما توفر الدواعي على نقله يستلزم الكذب لزم الكذب
في هذه الامور وعلمت ان الجواب عنه انا لا ندعي ان عدم التواتر فيما توفر الدواعي على نقله بلا مانع يستلزم الكذب و
ح لا يرد النقض اما الاول اعني الاقامة والتسمية فلكونهما من فروع الدين ولا كفر ولا بدعة في مخالفتهما فلم تتوفر الدواعي
على نقله بخلاف الامامة فانها لما كانت من اصول الدين ومخالفتها تقتضي الكفر او البدعة كما بدوات توفر الدواعي على نقلها فلما
لم تتواتر علم كذبه واما الثالث المعجزات فلان المانع من النقل موجود وهو قلة الشاهدين وفيه نظر لجواز قلة سامعي ذلك
النص الصريح ايضا لم يتواتر لكثرة الحاسدين للنص ان لا يكونوا اطلعوا لمن صارت الرواية من باب
الآحاد فلا يكون حجة قطعية وان كانوا بالغين حد التواتر وحين ظهور المعارض ... الشام حد التواتر
لكن لم يكن الاعتقاد لم يبق العلم الخبر السيم وجاز ايضا كثير منهم لكنهم لما كانوا مستعملين للجهاد نسوا ما سمعوه او نقلوا
معارض الرواية من باب الآحاد قوله فلا يكون حجة قطعية قلنا سلمنا انه لا يكون قطعية لكن لما ذا يلزم كذبه والكلام
فيه على ان العمل بالآحاد واجب عندكم فيكون حجة ظنية والظن الواقع في الطريق اتفاق المجتهد كما مر
مسألة بعض ما نسب الى الرسول عليه السلام كذب بعض ما نسب الى رسول الله صلعم من الاخبار كذب لوجهين
الاول لقوله عليه السلام سيكذب علي فهذا الخبر ان كان كذبا فظاهر وان كان صدقا فكذلك لانه يستلزم الافتراء عليه وفيه نظر فان
الحديث يدل على انه يكذب عليه لا انه واقع فلا يدل عليه الثاني من الاخبار ما لا يمكن اجراؤه على الظاهر ولا يقبل التأويل الصالح
فيمتنع صدوره عنه فكان كذبا قطعا وقد روي عن شعبة انه قال نصف الحديث كذب وجمع ابن الجوزي
الاحاديث الموضوعة فبلغت الوفا وسبب الكذب في الاحاديث اما ان يكون من جهة السلف او من جهة الخلف اما السلف
ان كانوا صالحين فالظاهر انهم لا يتعمدون الكذب والا لم يكونوا صالحين فسبب الكذب من جهتهم يحتمل امورا الاول نسيان
الراوي زيادة مما يصح الخبر بها لفظا وذلك انهم كانوا لا يكتبون الحديث ويعتمدون على الحفظ فربما نسوها ونسوا
سببه المنصوص عليه كما روي انه قال التاجر فاجر فقالت عائشة رضي الله عنها انه ذكره في تاجر دلس الثاني
غلط الراوي بان يروي نقل الخبر بالمعنى فيبدل الخطأ بلفظ اخر لا يطابقه في معناه مع اعتقاده المطابقة والثالث انه عليه
السلام كان يحكي ذلك عن الغير فيظن انه ذكر الخبر من جهته ولهذا كان رسول الله صلعم اذا احس بداخل استأنف الحديث
ليكمل له ويقرب من هذا ما روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي عليه السلام وكعب الاحبار يروي اخبار اليهود
والسامعون ربما التبس عليهم ذلك فرووا الخبر انهم سمعوا من كعب واما من جهة الخلف فيحتمل وجوها احدها

ما ذكره المصنف وهو ان نقل الملاحدة على النبي عليه السلام المحالات لتنفير العقلاء منه ومن دينه كما نقل عن عبد
الكريم بن ابي العوجاء **قال** الفصل الثالث فيما ظن صدقه **اقول** الفصل الثالث في الخبر الذي لا يعلم صدقه
ولا كذبه وذلك الخبر اما ان يكون مظنون الصدق او لا يكون مظنون الصدق غير معتبر اجماعا فلذلك عبر عنه بما
ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد وانما قيده بالعدل لان خبر غير العدل لا يظن صدقه والمراد بخبر الواحد ما
لا يبلغ رواته حد التواتر لا ان يكون رواته واحدا فقط وفي انعقاد الاجماع على ان ما لا يظن صدقه غير معتبر
نظر لان مجهول الحال يقبل روايته في قول اذا عرفت هذا فنقول النظر في هذا البحث مرتب على طرفين لان
البحث عن الخبر الواحد اما ان يكون في وجوب العمل وجوازه واحالته واما ان يكون في شرائط العمل على تقدير الجواز
فلذلك اورد الكلام في البحث طرفين الطرف الاول في الابحاث المتعلقة بالعمل وهو اختلفوا في انه هل يجب العمل بخبر
الواحد ام لا فمنهم من ذهب الى وجوب العمل به بمعنى ان الدليل السمعي دل على انه حجة يجب العمل به وذهب ابن سريج
والقفال من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان الدليل العقلي ايضا دل على كونه حجة كما دل عليه
الدليل السمعي ومنهم من ذهب الى ان العمل بخبر العدل الواحد غير واجب وهؤلاء فرقتان فرقة جوزت العمل به
وفرقة احالته اما الفرقة المجوزة من هؤلاء فهم طوائف ثلثة طائفة منهم انكرت وجوب العمل لعدم دليل
يدل على كونه حجة وطائفة منهم انكرت ذلك لوجود دليل سمعي يدل على انه ليس بحجة وطائفة اخرى انما انكرت
لقيام الدليل العقلي على عدم حجيته واما الفرقة المحيلة فقالوا لا يجوز العمل به عقلا ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا
على وجوب العمل بخبر العدل الواحد في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية ولا خلاف في شيء منها هكذا ذكره
المصنف تأسيا بصاحب الحاصل لكن كلام الامام في المحصول يشعر بان الاتفاق انما هو على الجواز في هذه الامور لا على الوجوب
لانه قال بهذه العبارة ثم ان الخصوم باسرهم اعترفوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة
وفي الامور الدنيوية والكاف في قوله كما في الفتوى انما هو لتمثيل جواز العمل به بالفتوى لا لكون الفتوى مقيسا
عليه لجواز العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية لان من احال العمل بخبر الواحد كيف
يتفق مع الخصم على جواز العمل به ويقيسه على الفتوى والشهادة والامور الدنيوية وهذا ظاهر **قال**
لنا وجوه الاول **اقول** لنا على وجوب العمل بخبر العدل الواحد وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر في قوله فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون بانذار طائفة من الفرقة
والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلثة لغة فالطائفة واحد او اثنان لان الطائفة بعض الفرقة لان من في قوله منهم للتبعيض
ويؤيده ما ذكره الجوهري رواية عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال الطائفة الواحد فما فوقه واذا كان كذلك
فانه اوجب الحذر بخبر واحد او اثنين واذا وجب الحذر بخبر واحد او اثنين وجب الحذر مما لا ايجابه
فيكون العمل بخبر الواحد واجبا اذ لا نعني بوجوب العمل بخبر الواحد معناه قطعا وهو المطلوب فان
قيل عليه لعل في قوله لعلهم يحذرون انما هو للترجي تعالى عن ذلك الله واذا كان للترجي فلا يدل على ايجاب الحذر

فلنا في الجواب مع

عند ان لعل يدل على الايجاب في هذه الصورة لانه تعذر حمله على حقيقته لان الترجي في حقه تعالى محال فيجب
حمله على المجاز فيحمل على الايجاب لان الترجي يشارك الايجاب في التوقع والطلب لان المترجي للشيء طالب للشيء
في الطلب لازم له فح يحمل على الطلب اطلاقا للملزوم وارادة اللازم منه اذ لا مجاز اقرب منه ولا مساو وبالاصل
فيكون الله تعالى طالبا للحذر وطلب الله تعالى هو الامر ممنت ان الله تعالى امر بالحذر عند انذار الطائفة والامر للوجوب
فيجب الحذر وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان الانذار هو الاخبار المخوف بل الانذار هو الفتوى المخوف
اذ هو اللائق بالتفقه لان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية قلنا في الجواب لو حمل الانذار على الفتوى
لزم تخصيصان احدهما تخصيص الانذار بالفتوى وهو اعم منه والثاني تخصيص القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز
له العمل بفتوى الآخر والاصل عدم التخصيص الواحد فضلا عن التخصيصين اما لو حمل على الرواية لم يلزم شيء من
التخصيص اما عدم تخصيص الانذار بالفتوى فظاهر واما عدم تخصيص القوم بغير المجتهدين فلان الرواية
تنفع المجتهد وغيره واما انتفاع المجتهد بها فظاهر لانه يتمسك بها في الاحكام واما انتفاع العامي بها فلانه ربما ينزجر
به او يعتبر به فان قيل لو كانت الآية دالة لوجب ان يخرج من كل بلدة واحد وهو غير واجب اتفاقا قلنا
في الجواب عنه ان النص عام يقتضي خروج واحد من كل بلدة و يقتضي وجوب العمل بخبر الواحد كما بينا
الا انه خص في الحكم الاول لان الاجماع منعقد على عدم وجوب خروج واحد من كل بلدة فيبقى معمولا في الحكم
الآخر وهو وجوب العمل بخبر الواحد اذ لا يقتضي تخصيص نص في بعض مقتضياته تخصيصه في سائر
مقتضياته **قال** الثاني انه لو لم يقبل **اقول** الوجه الثاني ان خبر الواحد العدل صالح للقبول لانه
لو لم يصلح للقبول لم يكن لذاته معتبرا لكنه باطل لانه لو لم يقبل لذاته لما علل عدم قبوله بالفسق لان ما بالذات و
هو عدم قبوله لا يكون بالغير وهو الفسق والتالي باطل لان الله تعالى علل عدم قبوله بالفسق لقوله ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا فانه رتب عدم القبول بالفاء على الوصف المناسب وهو الفسق وترتب الحكم على الوصف
المناسب بالفاء يوجب كون الوصف علة للحكم كما يجيء في باب القياس وكذا المقدم وهو عدم قبول الخبر
الواحد لذاته قابل للقبول وعلة عدم القبول فسق الراوي فاذا انتفى علة القبول وهو الفسق حصلت
علة القبول وهي العدالة اذ عدم علة عدم القبول علة لعدم عدم القبول الذي هو عين القبول واذا حصلت
حصلت علة القبول الموجب الصالح للقبول يلزم القبول عملا بالعلة السالمة عن معارضة عدم صلاح الخبر للقبول
فيكون خبر الواحد العدل مقبولا وهو المطلوب وهذا تقرير غريب **قال** الثالث القياس على الفتوى
اقول الوجه الثالث ان خبر العدل الواحد مقبول في الفتوى والشهادة اجماعا فوجب ان يكون مقبولا في
الرواية بالقياس على كل واحد منهما والجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل الرواية اولى
بالقبول من الفتوى لانها آمن من الغلط وذلك لان الفتوى موقوف على سماع المفتي دليل ذلك الحكم وعلى
معرفة كيفية الاستدلال به وهي من الامور الصعبة التي يغلط فيها الاكثرون بخلاف الراوي فانه لا يحتاج

الا الاستماع للحديث فكانت الرواية آمن من الغلط وح اذا كانت الفتوى مقبولة من واحد فالرواية
من واحد اولى بالقبول فان قيل الفرق ثابت بين قبول الفتوى والشهادة من واحد وبين
قبول الرواية من واحد وذلك لان الشهادة والفتوى يقتضيان شرعا خاصا لان الفتوى يقتضي حكما
مختصا بالمستفتي والشهادة يقتضي حكما جزئيا مختصا بالمشهود له والرواية يقتضي شرعا عاما في حق جميع الناس ومع
الفرق لا يصح القياس اذ لا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطي وقد يصيب في حق الواحد
تجويز العمل به في حق عامة الخلق اذ عدم الاصابة في حقهم اكثر خطرا قلنا في الجواب عنه ان هذا الفرق
مردود بشرعية اصل الفتوى فانه امر كل الخلق باتباع الظن فان قيل لو جاز اتباع الظن في فروع
الاحكام من غير قاطع لجاز اتباع الاسماء والاعتقاد في اصول الدين كمعرفة الصانع وهو اتباع مجرد الظن
من غير قاطع بالقياس عليه لان الدليل القطعي الموجب لاتباع الظن قائم فيهما لكن الاجماع منعقد على عدم اتباع
الظن في مسائل اصول الدين وعند هذا قلنا في الجواب عنه منع الجامع والحاصل منع صحة القياس
لطلب الجامع بان يقال لا نسلم صحة القياس وانما يكون صحيحا لو كان بين الاصل والفرع جامع
وهو ممنوع فان قيل قد علم بالاستقراء الاحكام الشرعية ان الشرع يتبع المصلحة اي انما شرعت
الاحكام لتحصيل مصالح العباد فاذا غلب على الظن بعض الحكم المستتبع للمصلحة لم يكن الحكم المظنون شرعيا
لان فيه سلب المصلحة ولو كان شرعيا يلزم ان يكون ما يترتب عليه اعني بعض المصلحة مصلحة فيلزم
جعل الظن ما ليس بمصلحة مصلحة وانه باطل قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم من الدليل الدال على
عدم اعتبار الظن في الاحكام الشرعية منقوض بالفتوى والامور الدنيوية فان الاجماع منعقد على اعتبار
خبر الواحد مع انه لا يفيد الا الظن وكذا في المصالح والامور الدنيوية فان قيل اجيب بان هذا الكلام مستمر نعم
تحريره اذ نحن نعني كل ما علم انه لا يفيد غير الظن قال للمحتج ولقائل ان يجيب عن الاول بان
قيام الدليل الموجب لوجوب العمل بالظن في باب الرواية حاصل في اتباع الاسماء والاعتقادات
وسوء ظاهر المظنون فيكون من الجامع وعن الثاني بان الادلة المذكورة تمنع من العمل بالظن مطلقا
وخص عنها العمل بالظن في الصور الثلث المذكورة بالاجماع فيبقى الادلة على اقتضائها فيما عداها
ثم قال والجواب عن الاول ان العمل بالدليل الموجب العدد على اعلى منها غير جائز و
العمل بالا على ممكن في باب اتباع الاسماء والاعتقادات بخلاف الاحكام الشرعية العملية فان الدليل
القطعي لا يفي بالصور الجزئية الغير المتناهية وعن الثاني ان المعنى الذي لاجله خص الفتوى و
الشهادة والامور الدنيوية عن الادلة الثلثة المذكورة موجود في باب الرواية فوجب القطع
بتخصيصه للمعنى المشترك الموجب للتخصيص وهو دفع ضرر المظنون واقول انه تعالى
ان اثبات النبوة انما يجب ان يكون بدليل قطعي حتى يمكن ان يفرع عليه التقليبات المفيدة

للظن ولهذا اقبل العمل بالعمل القياس وكذا الكلام في المسايل التي هي من اصول الدين يجب ان تثبت
بالادلة القاطعة حتى تفيد الاعتقاد الجازم واما الرواية بطريق الاحاد فهي انما تفيد الظن اذ
لو استند اخر الامر الى من علم بالادلة القاطعة صح والا لا تفيد الا الظن ايضا وحينئذ يكون اثبات التبرة
والمسايل التي يجب ان يعتقد قطعيه من باب اصول الدين والرواية ظنيه من باب فروع الدين
ولهذا استبعدوا ان يكون بينهما جامع وطلب الجامع لانه اذا قيس احدهما على الاخر وجب ان يكون
بينهما جامع عقلي يقيني ولهذا قال الامام في المحصول يطالبهم بالجامع العقلي اليقيني و
حينئذ ما ابداه من الجامع مدفوع بمنع المطرد لا يكون جامعا وما اجاب به عنه من ان التمثل
بادنى الوجهين مع العدة على المحمل لا على غير جايز ممنوع بهذه المسألة فانه تمسك فيها بالنص
في القياس كما صرح به في شرحه وزنة القياس ليس رتبة النص واما ما سوى هذه اكثر من ان يحصى
واما قوله الدليل العقلي لا يفي بالصور المخصوصة فان اراد به انه لا يفي بصورة بحمله على منتاهية بان
نقوم دليل عقلي دال على كل صورة من الصور الجزئية المحتاجة الغير المتناهية بخصوصها فسلم لكن الظنية ايضا
كذلك اذ ليس دليل ظني يدل على كل صورة من صور الاحكام الظنية بخصوصها بل لكل صورة ظنية دليل ظني
يخصها ولهذا امتد ادلة الفقه بالتفصيلية وان اراد به انه لا يجوز ان يقوم دليل عقلي على قاعدة كلية
لا جزئيات غير محصورة كما يقال مثلا خبر الواحد العدل مقبول فلا نسلم ذلك بل اقامة الادلة العقلية
على القواعد الكلية اولى اذ العقل مخصوص بادراك الكليات دون ساير الادراكات واما الجواب
عن السؤال الثاني فهو عين الدليل على المطلوب مع قولنا ما ذكرتم من الدليل على عدم اعتبار الظن
بالمعنوي هو ان الامر الذي يدل على عدم اعتبار الظن في باب الرواية موجود في الصور الثلث والامر
الذي يدل على اخراج الثلثة عن هذا الحكم العام موجود في الرواية من غير ترجيح واذا كان هذا معنى
هذا الكلام كان السؤال والجواب مستدركا **قال** الطرف الثاني في شرايط العمل
اقول الطرف الثاني في شرايط العمل بخبر الواحد وتلك الشرايط اما ان تكون معتبرة
في المخبر وهو الراوي او تكون معتبرة في المخبر عنه وهو الاحاديث المروية التي اخبر عنها بانها قول
الرسول او فعله او في الخبر وهو الرواية والاخبار اما القسم الاول وهو الشرايط المعتبرة في الراوي
فهي صفات تغلب الظن بصدقه وهي صفات خمس الصفة الاولى التكليف وهو العقل
والبلوغ فان غير المكلف الذي هو مجنون او صبي لا يمتنع عن الكذب خشية المؤاخذة ولكن
المجنون والصبي الغير المميز ليس لهما خشية لعدم الشعور والعقل والصبي المميز لا خشية
له لعلمه بعدم المؤاخذة فان قيل اذا اخبر الصبي المميز عن كونه متطهرا يقبل ويصح الاقتداء به
اعتمادا على خبره بطهره وقدح القبول في الاقتداء فعلم بان قوله مقبول قلنا في الجواب

عدم صحة الاقتداء بالصبي ليس للاعتماد على قوله بل لعدم توقف صحة صلوة المأموم على
طهارة الامام وصحة صلوته فحمل التفريع على عدم قبول رواية الصبي المميز ان يحمل الرواية
في حالة الصبي ثم بلغ واداها بعد ما بلغ فيقبل قوله لوجهين الاول القياس على الشهادة فانه لو
تحمل الشهادة حالة الصبي واداها بعد البلوغ يقبل اجماعا فكذا الرواية بالقياس عليها والجامع
انه حال الاداء عدل مكلف يحترز عن الكذب الثاني الاجماع على احضار الصبيان مجالس
الحديث فلو لم يقبل رواياتهم عند البلوغ لم يكن لاحضارهم فايدة وهو ظاهر **قال** الثانية
كونه من اهل القبلة **اقول** الصفة الثانية من الصفات المعتبرة في الراوي كونه من اهل
القبلة فالمخالف في القبلة لا يقبل روايته اتفاقا سواء علم من دينه الاحتراز من الكذب او لم يعلم فاما الراوي
الموافق في القبلة المخالف في الاعتقاد الذي يكفر به كالمجسمة فهل يقبل روايته ام لا نظر فانه اعتقد حرمة
الكذب يقبل روايته لان اعتقاد حرمة الكذب يمنعه عنه فيحصل الظن بصدقه فيقبل وان لم يعتقد حرمة
الكذب فلا يقبل روايته اذ لا يبعد منه تعمد الكذب وهذا التفصيل قول ابي الحسين البصري من
المعتزلة واما القاضي عبد الجبار والقاضي ابو بكر فذهبا الى عدم قبول رواياتهم قياسا على عدم
قبول رواية الفاسق وعلى عدم قبول رواية الكافر المخالف والجامع بين الفاسق وهذا الكافر
والكافر المخالف ان قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف فاذا لم يحصل
للفاسق فالاولى ان لا يحصل للكافر المخالف وكما لا يحصل للكافر المخالف لا يحصل للكافر الموافق والجامع وجوب
اذ لا لهما شرعا وقد رد هذا القياس بالفرق بين هذا الكافر وبين المسلم الفاسق بان الفاسق يعرف
بانه يقدم على المحرمات فلا يبعد منه الكذب بخلاف هذا الكافر فانه يعتقد حرمة الكذب فلا يرتكبه ظاهرا
او بالفرق بينه وبين الكافر المخالف بان كفر الكافر اغلظ من كفر الكافر الموافق لان المخالف
خارج عن الملة قطعا وهذا خارج عنها بتاويل لان هذا الكفر حاصل من خطاء الكفر وقد راينا الشرع
فرق بينهما في امور كثيرة واذا ثبت الفرق بطل القياس **قال** الثالثة العدالة وهي ملكة في
النفس **اقول** الصفة الثالثة من الصفات التي اعتبرت في الراوي العدالة وفسرها الامام
في المحصول وقال هي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل
ثقة النفس بصدقه فعوله تحمل على ملازمة التقوى يخرج منه الاجتناب عن الكباير و
الاصرار على الصغاير فان المصر على الصغاير لا يسمى متقيا وقال المصنف في تفسيرها
ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكباير والرذايل المباحة فبدل بالهيئة الراسخة لفظ الملكة
اذ الهيئة الراسخة في النفس تسمى في الاصطلاح ملكة والرذايل المباحة هي القادحة في المروة كالاكل
في الطريق والبول في الشارع وصحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط فيه ان كل ما لا يؤمن معه

على

منقوض صح

جاترى على الكذب يرد به الرواية وما قاله ولم يورد لفظا يشعر بعدم الاصرار على الصغاير قال القاضي
المراغي والمصنف انما لم يعرض لهما لانه اذا ذكر ان ما جاز الرد له واجب الترك فالصغاير اولى
بالترك او لان الصغيرة اذا اصر عليها تكون من الكباير لقوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار وانما اعتذر
به نظرا الى عذره الاول فلان المحترس عن الكباير والمباحات الرذلة يصدق عليه العدل بالتفسير المذكور
في الكتاب مع انه ليس بعدل واما عذره الثاني فلان الاصرار على الصغيرة لو كان كبيرة لكان فقد عدم الاصرار
على الصغيرة قيدا زايدا لكن جمع من ائمة الزمان اعتبروه في كتبهم اما الحديث فكانه حديث المشايخ لا
قول النبي عليه السلام اذا عرفت هذا فنقول الراوي ان كان معلوم العدالة قبل روايته اتفاقا وان
كان معلوم الفسق فان كان عالما بفسقه لم يقبل روايته اجماعا وان كان جاهلا بفسقه فقيل سواء كان
فسقه مظنونا كرواية الحنفي الشارب للنبيذ او مقطوعا كرواية اهل الاهواء مثل المتبدع الذي ينفي صفات الله
مع انه لما لم يقدم على الفسق باعتقاده بعد منه تعمد الكذب وح يكون مظنون الصدق فيقبل روايته وربما
يؤيده ما نقل عن الشافعي انه قال احد الحنفي الشارب للنبيذ واقبل روايته وقال ترد شهادة اهل الاهواء
الا الخطابية من الرافضة فانهم يرون شهادة الزور لموافقيهم قال القاضي ابو بكر لا تقبل روايته لانه ضم
الى الفسق الجهل بكونه فسقا واذا كان منصب الرواية لا يليق بالفاسق العالم فبالحري ان لا يليق بالفاسق
الجاهل قلنا في جواب القاضي الفرق ظاهر بين الفاسق العالم بفسقه وبين الفاسق الجاهل بفسقه
وذلك لان من اقدم على الفسق عالما به لا يحترز عن الاصرار على الكذب فلا يعتمد بقوله بخلاف من اقدم ولم يعلم كونه
فسقا فانه بعد منه احترازا عليه وان كان مجهول الحال وهو الذي لا يعرف عدالته ولا فسقه فقال الشافعي لا تقبل
روايته لان الفسق مانع من قبول الرواية والحكم بوجود الشيء انما يصح ان لو علم انتفاء مانعه فالحكم بقبول الرواية
انما يصح لو علم عدم الفسق كالصبا والكفر فان كلا منهما مانع عن قبول الرواية والعلم بعدمهما واجب لقبول
الرواية وح لا يقبل روايته لكون مجهول الحال مشكوكا فيعكس بعكس النقيض الى ان كل مجهول الحال لا تقبل
روايته وهو المطلوب **قال** والعدالة تعرف بالتزكية **اقول** لما شرط العدالة في الراوي اراد ان
يبين طريق معرفتها اذ العدالة امر كامن في الباطن لا اطلاع على حقيقته الا بالاختبار او التزكية فقال العدالة
تعرف بالتزكية ولم يذكر الاختبار لان التزكية يتوقف عليه لانه انما يزكيه اخر الامر اليه وفي التزكية مسايل الاولى
شرط بعض المحدثين العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة ومنع القاضي ابو بكر من اشتراط
العدد في تزكية الشاهد والراوي فقال لا يشترط العدد لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وان
كان الاحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي ومنهم من فرق بين الشهادة والرواية فقالوا اشترط العدد
في الشهادة دون الرواية وهذا القول هو الاظهر عند الامام والحق عند المصنف وبيانه ان الرواية
التي هي الاصل تثبت بقول الواحد فكذا العدالة التي هي فرعها تثبت بواحد قياسا على الاصل فان فرع

ابتدع

الشي لانه عليه **قال** السادسة قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح **اقول** المسألة
السادسة انه هل يجب ذكر السبب في الجرح والتعديل ام لا فقال الشافعي يجب على الجارح ان يذكر سبب الجرح
اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل فان
العدالة ليس لها الا سبب واحد وهو ملازمة التقوى والمروة معا وقال قوم يجب ان يذكر سبب
التعديل دون سبب الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس
الى الثناء على الظاهر فجاز ان يتصور المتصنع عدلا فلا بد من بيان سببه وقال قوم يجب
ان يذكر سببهما لكلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لان الشاهد على
التعديل والجرح ان لم يكن بصيرا بشانهما لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا به فلا معنى للسؤال قال
الامام في المحصول ان هذا مختلف باختلاف احوال الشاهد فان علمنا كونه عالما باسباب الجرح والتعديل
اكتفينا باطلاقه وان عرفنا اطلاقه في نفسه ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه عن
اسبابهما وفيه نظر فان من عرف عدالته في نفسه وعرف انه لم يشهد على التعديل والجرح الا عن بصيرة فلا حاجة
الى السؤال **قال** الثالثة الجرح مقدم **اقول** المسألة الثالثة في تعارض الجرح والتعديل
اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل لان في الجرح زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها
اللهم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رايته حيا فههنا يتعارضان ويقدم احدهما على
الاخر بحتاج الى الترجيح **قال** الرابعة التزكية ان يحكم على شهادته **اقول** المسألة
الرابعة في بيان الطرق التي بها تحصل التزكية والتزكية تحصل بطرق اربعة الاول اعلاها وهو
ان يحكم الحاكم المشترط للعدالة في الحكم بشهادته الثاني ان يثني عليه عارف باسباب
العدالة بانه مقبول الرواية الثالث ان يروي عنه من لا يروي عن غير العدل فان ذلك تعديل
للمروي عنه بخلاف من روى عن كل من سمع ولو كلف الثناء عليه سكت فان تلك الرواية ليست
تعديلا الرابع ان يعمل العدل بخبره فان عمل العدل بخبر تعديل للمروي عنه اذ لو لم يكن عدلا لم
يكن العامل بخبره عدلا بل فاسقا والكلام في العامل العدل بنفسه وترك الحكم بشهادته ليس جرحا في
روايته اذ يشترط في الشهادة سوى العدالة امور ربما انتفى بعضها **قال** الرابعة والخامسة
الضبط **اقول** الصفة الرابعة المعتبرة في الراوي الضبط اي قوة الحفظ وقلة السهو والمراد
بقوة الحفظ ان لا يزول ما سمعه عن قوته الحافظة بسرعة فمن اختل حفظه مطلقا او بالنسبة
الى الاحاديث الطوال دون القصار فلا يقبل روايته والفرق بين عدم الحفظ
والسهو ان من لا يحفظ لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يحصل
الحديث حال سماعه الا انه ذهل عنه بعارض السهو وانما اشترط الضبط لان الراوي اذا

عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يومن الزيادة والنقصان في حديثه الخاصة عدم تساهله
في الحديث والمساهلة قلة الاحتياط فعدم المساهلة هو الاحتياط فمن عرف منه المساهلة في امر
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا خلاف في ان لا يقبل خبره واما اذا عرف الاحتياط
في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف منه التساهل في غيره فكذلك لا يترجح في قبول خبره
على الاظهر لانه يحتاط فيما يجب فيه الاحتياط فلا يضر عدم الاحتياط في غيره قال الشيخ هذه هي
الصفات المعتبرة في المحبروسى اربعة وذكر المصنف انها خمسة وهكذا وقع في المحصول
لكن جعل ثمة العقل قسما والتكليف قسما اخر والمصنف جعل التكليف مشتملا في التقسيم
فلذلك صارت الاربعة في الواقع خمسة فكانه غفل عن كون عدم التساهل غير الضبط وكل
منها شرط برأسه والامام ان جعل العقل شرطا برأسه والتكليف شرطا اخر لكن اورد اعتبار
عدم التساهل في مسئلة برأسها فكانت الشرائط عند الامام ستة هذه الخمسة وعدم التساهل وراء
الخمسة المذكورة والمصنف وان جعل التكليف المشتمل على العقل وغيره شرطا واحدا لكن جعل عدم
التساهل شرطا اخر فصارت الشروط عنده خمسة وكلها مذكور بالفعل **قال** وشرط ابو علي
العدد **اقول** لما بين الشرائط المعتبرة في الرواية اراد ان يبين ما جعل شرطا فيها مع انه
غير معتبر وهو امران الاول العدد الثاني فقه الراوي اما العدد فقد اعتبره ابو علي الجبائي
فانه قال رواية العدلين يعمل بها مطلقا وخبر العدل الواحد لا يقبل الا اذا كان موافقا للظاهر
او باجتهاد مجتهد او بعمل بعض الصحابة بمقتضاه او بانتشار ذلك الخبر فيهم ورد قول الجبائي بقبول
الصحابة خبر الواحد لانهم قبلوا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وخبر ابي سعيد في الربا
وخبر رافع بن خديج في المخابرة الى غير ذلك من اخبار الاحاد من غير نكير قال ابو علي في
بيان اشتراط العدد ان الصحابة طلبوا العدد فان ابا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر مغيرة بن شعبة
في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة الانصاري ولم يعمل عمر رضي الله عنه بخبر ابي موسى الاشعري
في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن العاص
وامثال ذلك كثيرة وطلب العدد منهم في الروايات الكثيرة دليل اشتراطه قلنا في الجواب
عنه انهم انما طلبوا العدد عند التهمة لا مطلقا ونحن انما ندعي ان خبر العدل الواحد حيث
لا تهمة في روايته مقبول فلا يرد ما ذكرتم من الصور بعضا قال الفاضل المراغي طلب
العدد في بعض الصور لا يوجب وجوبه لكن تركهم اياه في صوره يوجب عدم الوجوب
واقول رده خبر العدل الواحد وقبولهم اياه مع العدد دليل على ان خبر العدل الواحد
غير مقبول وهذا العدد يكفي واما فقه الراوي فقد شرطه ابو حنيفة اذا خالف القياس بان

العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل الدال على عدم اعتبار رواية الواحد خالف القياس فيما اذا كان
الراوي فقيها لان فقهه يوجب غلبة الظن بروايته وزد شرط الفقاهة لاجل غلبة الظن
بان عدالة الراوي تغلب ظن صدقه فان العدل لا يروي الا ما يعلم انه كما روى فيكفي العدالة
ولا حاجة الى الفقاهة **قال** واما الثاني فان لا يعارضه قاطع **اقول** لما فرغ من
الشرائط المعتبرة في المخبر اراد ان يبين ما هو معتبر في المخبر عنه وهو المراد بقوله واما الثاني فقال
شرط المخبر عنه في الجملة ان لا يعارضه قاطع لا يقبل التاويل والقاطع اما دليل عقلي او نقلي من
كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس قطعي المقدمات من ثبوت الحكم في الاصل وكون
الوصف المعين علة ووجوده في الفرع اذا عرفت هذا فنقول قوله لا يقبل التاويل جاز
ان يكون صفة لقاطع وهو الظاهر بحسب اللفظ وجاز ان يكون متعلقا بالخبر بان يكون حالا عن
ضمير المفعول في لا يعارضه وهو الظاهر بحسب المعنى والحق ان يتعلق بهما جميعا بحسب المعنى
كما سنوضح به تقدير الكلام فنقول اذا عارض الخبر دليل قطعي فان قبل التاويل بان
يكون نصا يمكن تخصيصه بالخبر او قياسا يمكن تخصيص الخبر به او تخصيصه بالخبر جمعنا بينهما
بحسب الامكان وان لم يقبل التاويل اولناه جمعا بين الدليلين والا رددناه لان المعارض
قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي راجح على الظني قطعا واما القياس المعارض للخبر الواحد اذا
لم يكن قطعي المقدمات سواء كان جميعها ظنية او بعضها ظنية والبعض الاخر قطعية فلا يعتبر
في القطعية ومعارضته اي لا يقدح في قبول الخبر الواحد بل يقدم الخبر عليه لقلة مقدماته بالنسبة الى
مقدمات القياس لان مقدمات الخبر ثلث نبوته ودلالته على الحكم ووجوب العمل به ومقدمات
القياس خمس ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالوصف المعين وحصوله في الفرع وعدم المانع
منه ووجوب العمل به ولا شك في رجحان دليل قليل المقدمات على دليل كثير المقدمات ولا يضر
الخبر ايضا مخالفة عمل اكثر الامة اياه بعض الامة على ما يكون فعلهم حجة وكذا لا يضره مخالفة الراوي
بان يكون عمله على خلاف مقتضى الخبر فان ابا هريرة رضي الله عنه روى في ولوغ الكلب انه يغسل
سبعا وكان ابو هريرة رضي الله عنه يقتصر على الثلث لان ظاهر لفظ الحديث حجة ومخالفة الراوي
ليست بحجة لانه ربما تمسك في تلك المخالفة بما ظنه دليلا مع انه لا يكون دليلا فلا يكون قادحا فيه
قال واما الثالث ففيه مسائل **اقول** لما فرغ من القسمين الاولين اعني بيان
الشرائط المعتبرة في المخبر والمخبر عنه شرع في القسم الثالث في الشرائط المعتبرة في صيغة الرواية و
في هذا القسم مسائل المسئلة الاولى في كيفية الفاظ الصحابي في نقل الاخبار عن الرسول عليه السلام
مراتب الفاظ الصحابي في نقل الاخبار سبع درجات الدرجة الاولى وهي اعلاها ان يقول

فان كان الخبر قابلا للتاويل

لان اكثر الامة

وبيان الشرائط المعتبرة في الخبر

الصحابي حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه كشافهني او اسمعني او اخبرني او سمعته عليه
السلام يقول كذا وانما كانت هذه الدرجة اعلى الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا في عدم الواسطة
بخلاف غيرها كما سيجي الدرجة الثانية ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي دون
الاولى لاحتمال المتوسط فيها لانه ظاهره وان اقتضى السماع من الرسول عليه السلام لكون الراوي
صحابيا لكنه ليس بنص فيه لاحتمال سماعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اسقاطا للاسناد اليه عليه السلام كالواحد منا يقول قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه عليه السلام الدرجة الثالثة ان يقول امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا وهي دون الثانية لاحتمال التوسط فيه مع احتمالين الاخرين
احدهما اعتقاد ما ليس بامر امرا لاختلاف الناس في صيغ الامر وثانيهما احتمال العموم والخصوص و
الدوام واللادوام لانه امر مطلق يحتمل ان يكون امرا للكل او للبعض وعلى التقدير يحتمل ان
يكون دائما او غير دائم فلا يكون حجة وهو صحيح اذ الظاهر ان لا يقول الصحابي امر الرسول الا بعد
تحقق مراد الرسول عليه السلام وفيه نظر اذ الجواز ان يقول عن ظن غير مطابق الدرجة الرابعة
ان يقول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا وهي دون الثالثة اذ فيها مع الاحتمالات المذكورة
احتمال اخر وهو ان لا يكون ذلك الامر صادرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لم يعين الآمر فكلامه
وهي ليست بحجة عند الكرخي حجة عند الشافعي رضي الله عنه لوجهين احدهما ان من طاع اميرا
والتزم طاعته وقال امرنا بكذا فهم منه ان الآمر هو ذلك الامير فكذا هاهنا والثاني ان
غرض الصحابي من قوله امرنا بيان الشرع وتعليمنا اياه فيجب حمل قوله ذلك على ان الآمر
من صدر عنه الشرع دون الائمة والولاة ولا يحمل على امر الله تعالى قال الامام في المحصول
لكونه ظاهرا للكل فلا نستفيده من قول الصحابي وفيه نظر اذ جاز ان يكون المسقط ذكره من
كلام الله تعالى ومن قال الفاضل المراغي والحنفي ان قوله امرنا يقتضي اختصاص الامر به وامر
الله تعالى يستوي فيه الجميع وفيه نظر فان قوله امرنا يقتضي استواء الجميع ولا يقتضي الاختصاص
اذ معناه امرنا معاشر المسلمين والا لوجب عليه ان يقول امرت وذلك ظاهر
ولا على امر جميع الامة لان ذلك الصحابي من الامة وهو لا يامر نفسه الدرجة
الخامسة ان يقول الصحابي من السنة كذا وهي دون الرابعة اذ فيها
الاحتمالات المذكورة مع احتمال اخر وهو ان يكون مراده انه سنة لغير
الرسول عليه السلام لان السنة لغة الطريقة كما عرفت فلا يختص به عليه السلام و
قيل انهم منه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم للوجهين المذكورين في الرابعة واول

اقول يحتمل قوله ذلك على ان المراد منه انه سنة الرسول عليه السلام لا يكون ايضا حجة اذ ربما ظنه كذلك ولا يكون كذلك الدرجة
السادسة ان يقول الصحابي عن النبي عليه السلام قيل ظاهر في انه سمع منه عليه السلام لكونه صحابيا وقيل ليس بظاهر فيه
لان هذه العبارة كثر استعمالها في التوسط حتى كادت تعادل الاحتمال لغير التوسط فلا يكون ظاهرة في عدم التوسط فلذلك
وقعت ادون من الدرجات السابقة الدرجة السابعة ان يقول الصحابي كنا نفعل في عهد رسول الله عليه السلام
وهذه ادون الدرجات اذ ليست دالة على اضافة الحكم الى الرسول عليه السلام الا ان الظن يسبق لغيره لكونه صحابيا
الى ان الظاهر من حاله ان يكون مراده بهذه الكلام تعليم شرعية فلا لتعليل ايانا ومما يعضد هذا المعنى ان
لو كانوا يفعلونه في عهده عليه السلام مع علمه عليه السلام بذلك وعدم انكاره عليهم فان ذلك وقعت في اخر المراتب الاخيرة
قال المسألة الثالثة لغير الصحابي الى اخره **اقول** المسألة الثانية في كيفية روايته غير الصحابي عن الشيخ
الراوي فنقول جاز لغير الصحابي ان يروي الحديث عن الشيخ باحدى طرق ست الاولى وهي اعلى الطرق
السماع وهو ان سمع ذلك الحديث عن الشيخ وح ان قصد الشيخ اسماعه اما وحده او في جمع فللسامع ان يروي
الحديث المسموع منه بصيغة حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث عن فلان وان لم يقصد اسماعه بوجه
فله ان يرويه بصيغة سمعته يحدث كذا ولا يقول اخبرني وحدثني لان الشيخ لم يخبره ولم يحدثه وعلى كل
حال يجب على السامع العمل به الطريقة الثانية القراءة على الشيخ وتقرير الشيخ اياها بالقول وهو ان يقرا على الشيخ
الراوي ويقول القاري للشيخ بعد القراءة عليه هل سمعت هذا الحديث من فلان فيقول نعم فللسامع ايضا ان يقول
اخبرني او حدثني كما في الطريقة الاولى لان الشيخ صدقه في ذلك فكان بمنزلة قراءة الشيخ ولو قال الشيخ بعد الفراغ
من القراءة عليه الامر كما قرئ علي فهو بمنزلة قوله نعم حتى يروي عنه الراوي بصيغة اخبرني او حدثني اذ لا
فرق بينهما كما لا فرق في الشهادة على الشيخ بين ان يقول الشاهد بحث وبين ان يقرا عليه كتاب الشيخ فيقول
الامر كما قرئ وطريقة القراءة على الشيخ ادون من طريقة السماع من الشيخ لا لا يتصور سهو الشيخ في السماع
منه ويتصور سهوه في القراءة عليه لكنها مثل الطريقة الاولى في وجوب العمل بذلك الحديث الثالث
طريق القراءة على الشيخ وسكوته وهو ان يقرا على الشيخ ويقول له بعد القراءة عليه هل سمعته من فلان فسكت
الشيخ وح ان اشار براسه او باصبعه كانت الاشارة هنا بمنزلة تصديقه كالعبارة في وجوب العمل به دون صيغة
الرواية فلا يجوز ان يقول حدثني واخبرني او سمعت لانه ما سمع شيئا ولم يخبره وان لم يشر بشي فههنا
ان غلب على الظن في عرف المحدثين انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا لانكره فللسامع العمل وجواز
روايته عند عامة المحدثين والفقهاء الا انه يقول الرواية اخبرني قراءة عليه واحتجوا عليه بان الاخبار
في اللغة موضوع لافادة الخبر والعلم وفي الكثرة في الاصطلاح افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب
ان يكون اخبارا واما المتكلمون فعدوا الموضع في ذلك وقالوا لا يجوز له الرواية باخبرني ح لانه لم يخبره الشيخ بشي
اذ لم يسمع منه شيئا فقوله اخبرني كذب والجواب ان لكل طائفة من العلماء اصطلاحات فيه اصطلاح

المحدثين لما شابه هذا السكوت الاخبار في افادة الظن وقام مقامه جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا لكون
المشابهة من العلاقات المجوزة للاطلاق المجازي كما عرفت ويرجح الاكثر كلا من هذه الطرائق اذ دون ما قبله ومن ظاهر
الرابعة طريقة الكتابة وهي ان يكتب الشيخ اليه اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه ان علم انه
خط الشيخ وان يسوغ الرواية عنه سمعت وان غلب على ظنه انه كتابة الشيخ فكذا لوجوب العمل بالظن لكن
يقول في الرواية عنه اخبرني اذ الاخبار قد يكون بالكتابة وانما كانت كتابة الشيخ ادون من القراءة عليه لكونه
اذ القرينة الحالية في الشرع اقوى من قرينة الكتابة ولهذا لا يعتبر الشاهد من الخط حتى خط نفسه ويعتبر القرينة
الحالية في بعض الصور الخامسة طريقة المناولة وهي ان يقول الشيخ مشيرا الى كتاب بعينه يعرف ما فيه قد سمعت ما
في هذا الكتاب فالشيخ يصير بذلك محدثا اعلام بما فيه وللمخاطب السامع هذا الكلام منه ان يروي عنه ما في ذلك
الكتاب سواء قال له اروه عني او لم يقل فاما اذا قال له حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له قد سمعته
فان الشيخ لا يصير بذلك محدثا وليس للسامع ان يحدث به عنه هكذا قاله الامام في المحصول وفيه نظر فانه اجازه
مخصوصة اللهم الا ان يقول حدث بما في هذا الكتاب ولا يقول عني فحينئذ يتجه هذا الكلام اذ الصادر من الشيخ حينئذ
جواز التحدث به لا غير واذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب
الا اذا علم تطابقهما السادسة طريقة الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح من
احاديثي ومعناه في عرف المحدثين اباحة رواية الحديث الذي علم صحته عنده سماعه عنه وكيفية الرواية
عنه ان يقول اخبرني فلان اجازة وكذا يجوز عند المحدثين ان يجيز الشيخ لجميع الموجودين في عصره او لمن
ادرك حياته وانه لم يوجد بعد ولنسله ولمن يوجد من نسلهم ولم يخالف من الفقهاء في اعتبار الا
جازه الا ابا حنيفة وابو يوسف رحمهم **قال** المسئلة الثالثة لا تقبل الى اخره **اقول** المسئلة الثالثة في ان الخبر
المرسل هل يقبل ام لا وقبل الخوض في تقريرها لا بد من بيان ماهية الخبر المرسل فنقول قال الآمدي في الاحكام
الخبر المرسل صورته ما اذا قال من لم يلق النبي عليه السلام وكان عدلا قال النبي عليه السلام وحاصله يرجع الى ان الخبر المرسل
هو الذي يرويه عدل عن صحابي مهملا ذكر الاصل الذي يرويه عنه ويلزم منه بالمفهوم ان من لقيه عليه السلام
وقال قال النبي عليه السلام لم يكن مرسلا لكن سياق كلام المحصول يشعر بان المرسل اعم من ان يكون راويه صحابيا
او غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الشافعي رحمه الله ذهب الى ان الخبر المرسل لا يقبل خلافا لابي حنيفة و
مالك وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى قبوله لنا على ما اختاره الشافعي ان الراوي الذي هو الاصل غير معلوم فلا
يكون عدالته معلومة لان العلم بعدالة الشخص فرع على العلم به واذا لم يعلم عدالته زال شرط قبوله فلم يقبل قيل
عليه عدالة الاصل معلومة لان رواية الفرع عنه تعديل له لكون الفرع عدلا والعدل لا يروي الا عن العدل
والا لم يكن عدلا قلنا الجواب عنه لا نسلم ان الرواية عنه تعديل له قوله لان العدل لا يروي الا عن
العدل قلنا لا نسلم بل قد يروي عن غير العدل اذ ربما سئل عن اصله فيجرحه او يتوقف او يعينه فنعرفه

تحقق لم يطلع هو عليه اعترض عليه مرة اخرى وقيل ان قول العدل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اسناد الخبر
الى رسول الله عليه السلام واسناد الخبر الى رسول الله يقتضي صدقه فيما اسنده والا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان الخبر
في الواقع مسندا الى الرسول عليه السلام فكان مقبولا قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان اسناد العدل الخبر الى رسول الله
يقتضي صدقه فيه بل يقتضي سماعه من غيره لجواز انه انما قال قال رسول الله عليه السلام لانه سمع من غيره انه كان
يقول هكذا اعترض عليه ثالثا وقيل ان الصحابة ارسلوا لان ابا هريرة روى عن الرسول عليه السلام مرسلا من
اصبح جنبا فلا صوم له وقبلت روايته اذ لم ينكر عليه احد فدل ذلك على ان الخبر المرسل مقبول قلنا في الجواب
عنه ان ارسال الصحابي انما صار مقبولا لظن سماعه من الرسول عليه السلام لكونه صحابيا والعمل بالظن واجب
وفيه نظر فان ابا هريرة لما روى ذلك ما قبلوا منه حتى اسنده الى الفضل بن عباس فالمسموع يكون مسندا
لا مرسلا وايضا لو كان مقبولا لما صح صوم الجنب وقد صح اجماعا **قال** فرعان الاول **اقول**
هذان البحثان فرعان على عدم قبول الخبر المرسل البحث الاول قال الشافعي لا اقبل الخبر المرسل الا اذا تأكد
بقول صحابي او تأكد بفتوى اكثر اهل العلم او تأكد بارسال راو اخر وعلم ان رجال احدهما غير رجال الآخر
او اذا علم انه لا يروي الا عن عدل كمراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها مسانيد والمصنف
انحصرت اسباب التأكد على الاولين ولم يذكر الرابع لان الرابع عند الشافعي مسند معنى ولا كلام في المرسل
ولا الثالث لانه اعترض الحنفية عليه وهو ان الحكم بعدالة الاصل ان لم يكن من شرائط قبول الخبر وجب قبول
المرسل كيف ما كان لوجود المقتضي لقبوله وهو عدالة الراوي وانتفاء المانع من قبوله وهو اشتراط العلم
بعدالة الاصل وان كان شرطا لزم ان لا يقبل الخبر الذي احتج عليه ارسالان لانتفاء شرط قبوله وهو العلم بعدالة
الاصل قوي وما اجاب به عنه في المحصول وهو انه اذا ايد بارسال اخر قوي الظن بصدق الراوي فلهذا
يقبله ضعيف لكونه شرط المقبول مستباح البحث الثاني ان الراوي اذا ارسل خبرا مرة ثم اسنده
اخرى قبل ارساله لان تأيده باسناده يغلب ظن صدقه وقيل لا يقبل لان اهماله ذكر الرواة يدل
على ضعف في رواته اما لضعف رجاله او للنوع من التدليس فيه **قال** المسئلة الرابعة يجوز
نقل الخبر **اقول** المسئلة الرابعة في جواز نقل الخبر بالمعنى وهو ان ينقل الخبر بلفظ من لغة العرب غير
لفظ الخبر فنقول يجوز نقل الخبر بالمعنى عند الحسن البصري وابي حنيفة واكثر الائمة خلافا لابن
سيرين وبعض المحدثين وانما قال من قال بجوازه بشرطين احدهما افادة الترجمة معنى الاصل
بلا زيادة ونقصان والا لم يكن معناه والثاني مساواتها له في الجلاء والخفاء لان الشارع قد يخاطب بالمحكم
وقد يخاطب بالمتشابه لاسرار لا يعلمها الا هو فلا يجوز تغييرها عن وضعها وعلم من هذا وجوب كون المترجم
من علماء العربية لنا على جواز نقل الخبر بالمعنى ان ترجمة الاخبار بالفارسية جائزة لانهم اتفقوا على جواز
شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز الترجمة بالفارسية فبالعربية اولى لان التفاوت بين العربية وترجمتها

انك لما نشاهد بينا المعصية وذلك ظاهر اعترض عليه وقيل نقل الخبر بالمعنى يؤدي الى طمس الحديث لانه لما جاز للراوي
تبديل لفظ الرسول عليه السلم بلفظه جاز للراوي الثاني بالطريق الاولى تبديل اللفظ الذي سمعه منه بلفظ نفسه وكذا
في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى طمس الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لكن
لا ينفك عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات لم يبق بين الكلام الاول والاخر مناسبة اصلا
واذا ادى الى طمس الحديث لا يجوز ومما يؤكد عدم جواز الترجمة قوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها
ثم اداها كما سمعها فلو لم يتبدل ذلك اللفظ المسموع لم يكن مؤديا كما سمعها قلنا في الجواب عنه لما اشترطنا
في نقل المعنى تطابق الترجمة والاصل في الجلاء والخفاء وتأدية المعنى من غير تفاوت بينهما لم يكن النقل طمسا للحديث
ويكون ناقل الخبر بالمعنى مؤديا له كما سمعه فان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يوصف بانه ادى كما سمعه
وان اختلفت الالفاظ **قال** المسألة الخامسة اي زاد احد الرواة **اقول** المسألة الخامسة في
اختلاف رواة خبر واحد بالزيادة والنقصان فنقول اذا اتفقت الرواة على رواية خبر واحد وزاد احدهم فيه زيادة
دون اخرين فان تعدد مجلس سماع ذلك الخبر من الرسول عليه السلم قبلت تلك الزيادة لان عدالة الراوي تقتضي قبولها
وسكوت الاخرين عن تلك الزيادة لا تقدح في روايته تلك الزيادة لجواز ان يكون الرسول عليه السلم ذكر الزيادة في مجلس
دون مجلس وان اتحد المجلس فان جاز على الاخرين الذهول عما ضبطه راوي الزيادة بان كانوا قليلين ومنعهم
مانع من الضبط ولم تغير الزيادة اعراب الباقي كما اذا روى احدهما في اربعين شاة شاة وروى الاخر في اربعين
شاة سائمة شاة فكذا تقبل لان عدالة راوي الزيادة تقتضي قبولها حينئذ وامساك الاخر عن روايتها لا تقدح فيه
لاحتمال ان يعرض له حال ذكر الرسول عليه السلم تلك الزيادة ما يمنع عن ضبطها لعطاس او سهو او فكر او اشتغال
قلب بدخول انسان او غيره واستبعاد كون عروضها لراوي الزيادة سهوا لان ذهول الانسان عما
سمعه اكثر من توهمه سماع ما لم يسمع وان لم يجز على الاخرين من الرواة الذهول بان كانوا كثيرين ولا مانع لهم
من الضبط او كانت الزيادة مغيرة للاعراب كما اذا روى احدهما في عشرين شاة شاة بالرفع والاخر روى
نصف شاة بالجر لم تقبل تلك الزيادة اما في صورة عدم الذهول فلانهم لما كانوا ضابطين غير ذاهلين يستبعد
غفلتهم عن تلك الزيادة ويحمل امر راويها على انه سمعها من غير النبي عليه السلم وظن انه سمعها منه اذ لا يمكن حمله
على زيادة قصد الانه ينافي عدالته واما في صورة تغيير الاعراب فلان الرفع ضد الجر فتعارضت الروايات
فلا تقبل تلك الزيادة الا بمرجح خلافا لابي عبد الله البصري واليه الاشارة بقوله لطلب الترجيح هذا اذا كان راوي
الخبر مع الزيادة غيره واحدا اما اذا كان راوي الزيادة من ذكر به وبدونها فزادها مرة وحذفها اخرى
فالاعتبار بكثرة مرادراويه حتى لو كان مرات رواية الزيادة اكثر من مرات الرواية بدونها قبلت وان كان
بالعكس لم تقبل وعلتهما ان حمل السهو على ما هو الاقل يكون اولى هذا تقرير متن الكتاب لكن لم يعلم منه حكم
تساوي مرات كل منهما والامام ذكره في المحصول مفصلا وهو ان الراوي اذا اسند الزيادة وعدمها الى

مجلسين قبلت الزيادة سواء غيرت اعراب الباقي او لم تغيره لما عرفت من جواز ذكر الزيادة في احد المجلسين فقط
وان اسندهما الى مجلس واحد فالزيادة ان كانت مغيرة للاعراب تعارضت روايتاه كما تعارضت روايتا
راويين واحتاجت الى طلب الترجيح وان لم تغير الاعراب فان كانت مرات الامساك عن الزيادة اكثر لم تقبل
لان الاصل حمل على السهو اللهم الا ان يقول سهوت في تلك المرات وتذكرت في هذه المرة وان كانت على العكس
قبلت لذلك وان تساويا قبلت ايضا لان سكوت المعترف عنه بالسهو اكثر من المسموع بالسهو **قال**
الكتاب الثالث في الاجماع **اقول** الكتاب الثالث من الكتب السبعة التي
كسر هذا المختصر عليها في مباحث الاجماع والاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم قال الله تعالى
فاجمعوا امركم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق من قولهم اجمعوا اذا
صاروا ذوي جمع كما يقال البن الرجل واتمر اذا صار ذا لبن وذا تمر واصطلاحا عبارة عما ذكره و
كانه ما خوذ من المعنى الثاني وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلم على امر من الامور والمراد بالاتفاق
الموافق اما في القول او في الفعل او في الاعتقاد والمراد باهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية
الموجودون في عصر واحد فالاتفاق كالجنس يندرج فيه اتفاق هذه الامة واتفاق غيرهم وقوله اهل الحل والعقد
عن العوام فانه لا اعتداد بقولهم ويحقق الاجماع بدونهم وقوله من امة محمد عليه السلام يخرج اتفاق سائر الملل
والديانات على ما يختص بهم وقوله على امر من الامور يتناول العقليات والشرعيات واللغويات من الاحكام في المتن
والاسباب وفي هذا الكتاب ثلاثة ابواب اذ البحث فيه اما ان يكون عن كونه حجة او عن اقسامه او عن شرائطه فافرد
لكل منها بابا **قال** الباب الاول في بيان كونه حجة **اقول** الباب الاول من الابواب الثلاثة التي كسر
هذا الكتاب عليها في بيان كون الاجماع حجة في الشرع وفي هذا الباب مسائل المسألة الاولى في جواز انعقاد
الاجماع وجواز العلم به وانما قدم هذه المسألة لكونها مقدمة في حجية الاجماع لانه لو لم يجز انعقاده او جاز ولكن
لا يمكن الوقوف عليه لم يمكن التمسك به اذا عرفت هذا فنقول اعترض على جواز انعقاد الاجماع وقيل
اتفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد الذي لا يعلم ضرورة محال بديهة كما ان اجماع الناس في وقت واحد على ما كول
واحد محال ضرورة اجيب بان الفرق بين الامرين ظاهر وذلك لان دواعي الناس في الماكول الواحد تختلف بحسب
اختلاف الطباع والامزجة واحتمال الامارات بالنسبة اليه متساوية لا رجحان لاحدهما على الاخرى واما الحكم
الواحد فلا يختلف فيه الدواعي بحسب الطباع والامزجة ويتطرق فيه الرجحان لامارة فجاز اجتماعهم على حكم
بسبب تلك الامارة ولئن سلمنا جواز انعقاد الاجماع اعترض على جواز العلم به وقالوا يتعذر الوقوف
عليه لان العلم باجماع المجتهدين على امر لا يمكن الا بعد معرفتهم وبعد معرفة ان كلا منهم افتى بذلك الحكم عن الاعتقاد
عن صميم قلبه وبعد معرفة انهم اجتمعوا على ذلك وذلك ظاهر لكن معرفة هذه الامور متعذرة اما معرفتهم
فلا حتمالات ملئه لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها وخمول بعضهم فان علماء الشرق

لا نعرفهم على التفصيل بالغرب وبالعكس ولجواز خفاء واحد منهم في مطمورة الحبس لا نحدمته ولجواز خمول واحد منهم بان يكون
مجهول النسب نازل الرتبة لا يعرف احد واما معرفة ان كلا منهم افتى بذلك الحكم عن صميم القلب فمتعذر ايضا لجواز كذب احد
منهم في فتواه خوفا من الظلمة او من محتهد عظيم المنصب افتى بذلك واما معرفة انهم اجتمعوا على ذلك فمتعذر ايضا لجواز رجوع
واحد منهم عن فتواه قبل فتوى الاخر وبيانه انا لو فرضنا ان الامة انقسمت الى قسمين واحد القسمين افتى بحكم و
اخر افتى بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا والنافي مثبتا فعلى هذا التقدير حصل افتى كل منهما بكل من الحكمين لكن لما
لم يجتمعوا على واحد منهما لم يحصل الاجماع واجيب عن هذا الاعتراض بانه لا يتعذر الوقوف على الاجماع في ايام الصحابة
لاندفاع هذه الاحتمالات ثمة فان اهل العقد والحل من الصحابة كانوا محصورين قليلين فلم يتعذر معرفتهم وهذا القدر
لا يكفي في معرفة اجماعهم بل لا بد من بيان انهم كانوا مشهورين وان قوة دينهم منعهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم
وان الرجوع منهم عن الفتوى قبل فتوى الاخر لو وقع لاشتهر فانه مع جواز معرفتهم لو جاز وقوع ساير الاحتمالات المذكورة
لتعذر الوقوف ايضا على اجماعهم وذلك ظاهر **قال** المسالة الثانية في انه حجة **اقول** المسالة الثانية في ان اجماع
امة محمد عليه السلام حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا على كون الاجماع حجة وجهان الوجه الاول ان الله تعالى
جمع بين مشاقة الرسول عليه السلام التي هي حرام وبين اتباع غير سبيل المؤمنين حيث قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فيكون متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة
اذ لو كان اتباع غير سبيلهم مباحا لما جمع بينه وبين المحظور اعني مشاقة الرسول عليه السلام في ترتب الوعيد عليه وذلك ظاهر
ثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظور ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول او فعل يخالف قولهم وفتواهم
واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين محظورا يجب اتباع سبيل المؤمنين اي وجب متابعة قولهم وفتواهم اذ لا مخرج عنهما
اي لا خروج عن القسمين واذا وجب متابعة قولهم وفتواهم يكون اجماعهم حجة اذ لا نعني بحجية الاجماع سوى هذا و
اعترض على هذا الدليل وقيل انه تعالى رتب الوعيد على الكل اي على المجموع المركب من مشاقة الرسول عليه السلام و
مخالفة سبيل المؤمنين للعطف بالواو التي هي للجمع المطلق ولا يلزم حرمة مخالفة سبيل المؤمنين اذ لا يلزم من حرمة
المجموع حرمة كل واحد من اجزائه قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان الوعيد مرتب على المجموع من المشاقة ومخالفة
سبيلهم بل الوعيد مرتب على كل واحد منهما والا لغى ذكر المخالفة اي لو لم يكن الوعيد مرتبا على كل واحد منهما يلزم ان
يكون ذكر مخالفة سبيل المؤمنين لغوا لان المشاقة وحدها مستقلة في اقتضاء ترتب الوعيد عليها واللغو في كلام الله تعالى
محال فيكون الوعيد مرتبا على كل واحد منهما فيكون مخالفة سبيل المؤمنين ايضا مستقلة في ترتب الوعيد عليها فيكون حراما
ايضا وهو المطلوب قيل عليه سلمنا ان الوعيد مرتب على كل منهما لكن لا يلزم من ذلك ان يكون مخالفة سبيل المؤمنين
حراما مطلقا لانها معطوفة على المشاقة والمشاقة مشروطة بتبين الهدى فيكون المخالفة ايضا مشروطة بذلك اذ
الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لما تقرر ان المعطوف في حكم المعطوف عليه واذا كان كذلك لم يكن
للاجماع فايدة اذ اللام في الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا بعد تبيين

جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى ذلك الدليل الذي لاجله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير فالحجة ذلك الدليل لا الاجماع
فلا يكون الاجماع حجة قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان ما هو شرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف واما قولهم المعطوف
في حكم المعطوف عليه فمعناه ان المعطوف في حكم المعطوف عليه في الحكم الذي يكون الاعراب لاجله واما في جميع الاحكام فممنوع
وان سلم ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لم يضر ذلك ولم يقدح في غرضنا فان الهدى المذكور في الاية انما المراد به
التوحيد ودليل النبوة لا دلايل مسايل الفروع والا لم يكن المشاقة في عهده عليه السلام حراما لانه لم يتبين في عهده جميع دلايل
الفروع فيكون الشرط في حرمة المشاقة ذلك دون دلايل مسايل الفروع فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين
مشروطة بذلك ايضا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الاجماع حجة قيل سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين
لكن الاية لا توجب الا حرمة بعض ما يغاير سبيل المؤمنين ولا توجب تحريم كل ما يغاير سبيلهم لان لفظ الغير لفظ مفرد
فلا يفيد العموم واذا كان كذلك لم يلزم كون الاجماع حجة لجواز ان يكون المراد ببعض ما يغاير سبيل المؤمنين هو الكفر
وتكذيب الرسول والدليل على ان المراد به ما ذكرناه ان الاية نزلت في رجل ارتد وذلك يدل على ان الغرض منها
المنع من الكفر قلنا في الجواب عنه ان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي تحريم كل ما غاير سبيلهم فان لفظ الغير
وان كان مفردا لكنه عام لجواز الاستثناء منه فان القايل اذا قال من دخل غير داري ضربته فهم منه العموم
بدليل صحة الاستثناء لكل واحد من الدور المغايرة لداره واذا صح الاستثناء منه يكون عاما لما عرفت من ان
جواز الاستثناء معيار العموم واما نزول الاية في رجل ارتد فلا يقتضي التخصيص لما عرفت ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب قيل سلمنا ان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي حرمة كل ما غاير سبيل المؤمنين
لكن المراد من السبيل دليل اهل الاجماع اذ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد اتفاقا فلا بد
من صرفه الى المجاز فاما ان يكون المراد به نفس الاجماع او الدليل الذي عنه الاجماع والثاني اولى فان بين الدليل
الذي يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة فانه كما ان الحركة البدنية في الطريق
المسلوك توصل الى المطلوب فكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطلوب والمشابهة
احدى جهات حسن المجاز واذا كان كذلك كانت الاية دالة على حرمة مخالفة الاستدلال بدليل الاجماع لا على حرمة
مخالفة الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا لو كان المراد من السبيل دليل الاجماع ودليله قول الله تعالى
وقول رسوله صلى الله عليه وسلم لكانت مخالفة الدليل مخالفة قول الله تعالى وقول رسوله ولكن هي مشاقة الرسول فيلزم
التكرار والاصل عدمه اما لو كان المراد نفس الاجماع فلا يلزم ذلك وقد يطلق لفظ السبيل ويراد به ما يختاره
الانسان لنفسه من قول او فعل كقوله تعالى قل هذه سبيلي قال الحنفي ولقايل ان يقول قد لا يكون مخالفة دليل الا
جماع مشاقة للرسول حيث يكون دليله القياس او اية عامة او سنة غير قطعية فحينئذ لا يوجب التكرار
وفيه نظر فان مخالفة الاية سواء كانت عامة او خاصة ومخالفة السنة مشاقة الرسول عليه السلام وذلك ظاهر
واما مخالفة القياس فراجعة الى مخالفة دليله الذي هو الاية قيل سلمنا ان اتباع غير سبيل المؤمنين

صلاح

حرام لكن لا يلزم من ذلك وجوب اتباع سبيلهم حتى يكون الاجماع حجة وانما يلزم ان لو لم يكن بينهما واسطة وذلك بان
يترك اصل الاتباع اوراسا سواء كان اتباع سبيلهم او اتباع غير سبيلهم فانه واسطة بينهما قلنا في الجواب عنه
ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيلهم من ترك متابعة سبيلهم بعد اتباع غير سبيلهم واتباع غير سبيلهم حرام بالاية فترك
متابعة سبيلهم يكون ايضا حراما وهو المطلوب قيل لفظ السبيل غير عام اذ لو كان عاما لوجب اتباع كل سبيل
المؤمنين ولو وجب اتباع كل سبيل المؤمنين لوجب اتباعهم في فعل المباح اذا اتفقوا على فعله لكن لا يجب اتباعهم
في فعل المباح والا لم يكن مباحا فاذن لا يجب اتباع كل سبيلهم فالواجب حينئذ اتباع بعض سبيلهم كالايمان فلا
يلزم حينئذ حجية الاجماع قلنا في الجواب عنه ان اتباع المؤمنين في الوجوب كاتباع الرسول عليه السلام فيه
اعني ان وجوب متابعة المؤمنين كوجوب متابعة الرسول عليه السلام ولهذا عطف حرمة احدهما على حرمة الاخرى
في الاية فكما خص عن وجوب متابعة الرسول فعل المباح فكذا خص عن وجوب متابعتهم فبقي الدليل حجة فيما
عداه فان قيل لو وجب اتباع كل سبيل المؤمنين لوجب اثبات الحكم المجمع عليه بالدليل الذي
تمسك به اهل الاجماع لان المجمعين اثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل المذكور واثبات الحكم بذلك الدليل من
جملة سبيلهم واذا وجب اثبات الحكم المجمع عليه بالدليل فالحجة انما يكون ذلك الدليل لا الاجماع فلا يكون
الاجماع حجة قلنا في الجواب عنه ان قوله تعالى ومن يشاقق الاية اقتضى ذلك الا انه خص في وجوب
الاستدلال به اي صار مخصوصا بانه خص عنه وجوب الاستدلال بذلك الدليل قيل اتباع سبيل المؤمنين
اتباع سبيل كلهم لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيكون عاما كما مر لكن اتباع سبيل كل المؤمنين
محال لان كل المؤمنين هم الذين موجودون الى يوم القيامة واتباعهم مستحيل قطعا واذا كان محالا لا يكون
واجبا والا يلزم وقوع التكليف بالمحال قلنا في الجواب عنه لا نسلم استحالة اتباع سبيل المؤمنين
وانما يلزم ذلك ان لو كان المراد من لفظ المؤمنين كل المؤمنين الموجودين الى يوم القيامة وليس كذلك
بل المراد منه كل المؤمنين الموجودين في كل عصر واتباع سبيلهم غير محال على ان الدليل على ان المراد به ما
ذكرنا لا الموجودون الى يوم القيامة هو ان المقصود من الاجماع هو العمل بمقتضاه ولا عمل
في القيامة قال الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اقول الوجه الثاني من الوجهين
الدالين على ان الاجماع حجة قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الاية فان الله
تعالى عدل امة محمد عليه السلام لانه تعالى اخبر عن كونهم وسطا والوسط من كل شيء اعدله نقلا عن ائمة اللغة
قال الجوهري في الصحاح ومنه قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا واذا كان الوسط هو الاعدل فاخباره
بكونهم وسطا تعديل لهم ووصفهم بكونهم اعدل الامم فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا صغيرة وكبيرة
اذ الاعدل من جميع الامم هو المعصوم واذا ثبت عصمتهم وجب ان يكون قولهم وفعلهم حجة وهو المطلوب
قوله تعالى تعديلنا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال تعديل احد لا يوجب

عصمتهم

عصمتهم عن انواع الخطاء كما لو عدلنا شخصا والجواب ان تعديل الله تعالى بخلاف تعديلنا فانه تعالى
عالم بالسر والعلانية فلو عدل شخصا كان معصوما اما لو عدلناه لا يلزم ذلك اذ لا نعلم خطاياه الحقيقية
وانت تعلم ان تعديلنا لهذا الوجه نعني عن هذا السؤال والجواب قال قيل العدالة فعل العبد
اقول اعترض على هذا الدليل وقيل عليه العدالة لكونها عبارة عن فعل الواجبات واجتناب
المحرمات فعل العبد والوسط لكونه مجعولا له تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فعل الله تعالى فلا يكون
العدالة عبارة عن الوسط فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم اذ المحمول لا يحمل الحمول على ابا غير عن حاله
قلنا في الجواب كون العدالة فعل العبد لا ينافي كونها وسطا اذ فعل العبد فعل الله تعالى لما ثبت في
كتب الكلامية فكما ان الوسط مجعول له فكذلك العدالة مجعول له قلت لا يلزم من عدالتهم عصمتهم عن
الصغاير اذ ارتكاب الصغيرة لا ينافي العدالة وح يحتمل ان يكون ما اجمعوا عليه من الصغاير فلا ينافي العدالة   فان قيل
قلت الاصرار عليها ينافي والمجمعون مصرون على ما اجمعوا عليه قيل سلمنا عصمتهم عن انواع
الخطاء لكن الله تعالى انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء على الناس كما نطقت به الاية ومعلوم ان هذه
الشهادة في الاخرة فهم عدول وقت الشهادة لان عدالة الشاهد انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل وح
لا يلزم من كونهم معصومين في الاخرة كونهم معصومين في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة قلنا لا مزية لامة
محمد عليه السلام على غيرهم في هذه الفضيلة التي خصهم الله تعالى بها فان الكل كذلك اي جميع الامم عدول في
الاخرة لاستحالة ارتكاب الخطاء ح لكن المزية حاصلة لان الله تعالى انما وصفهم بالعدالة لتعظيمهم وتمييزهم
عن ساير الامم واذا كان كذلك وجب عدالتهم في الدنيا قال الامام في المحصول لو كان المراد صيرورتهم
عدولا في الاخرة وجب ان يقول سنجعلكم امة وسطا وفيه نظر لان الامر الواجب الوقوع في حكم الواقع والله اعلم
قال والشيعة عولوا عليه لاشتماله اقول الاجماع عند الشيعة حجة يعولون عليها ولكن
ليس حجة من حيث هو اجماع بل لكونه مشتملا على قول الامام المعصوم اذ عندهم ان زمان التكليف لا يخلو عن
امام معصوم وقد بينا وجه تمسكهم في ذلك في شرح الطوالع وح فالاجماع مشتمل على قوله اذ هو قول كل الامة
ورئيس الامة بل هو راسهم ورئيسهم وقول الامام المعصوم حجة وان لم يكن معصوما فالشيعة انما عولوا
على الاجماع لاشتماله على قول المعلم المعصوم لا لكونه حجة من حيث هو قال الثالثة قال مالك
اقول المسألة الثالثة في ان اجماع اهل المدينة وحدها حجة ام لا فقال مالك اجماع اهل
المدينة وحدها حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فكان
منفيا عنهم وهو ضعيف لانا لا نسلم ان الخطاء الاجتهادي خبث والا لم يكن للمجتهد المخطي اجر قال
الحنفي واحتج الجمهور بان الوارد الدال على كون الاجماع حجة لفظ المؤمنين كما في قوله تعالى ويتبع غير
سبيل المؤمنين ولفظ الامة كما في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذان اللفظان لا يقتضيان

حجة اتفاقهم دون غيرهم قالــ فان قيل هذا ضعيف لانه لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على
حجة الاجماع اتفاقهم على عدم الحجية لجواز ان يكون ثمه دليل اخر على حجية اتفاقهم وهو ممنوع اذ الاصل عدم
دليل اخر ومجرد امكان دليل اخر لا يثبت حجية اجماع اهل المدينة وفيما قال المحتج بطلان القائل بحجية
اجماع اهل المدينة يقرر السؤال هكذا لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على اجماع اهل المدينة
عدم الحجية وانما يلزم ان لو لم يكن هنا دليل دال على حجيته لكن هنا دليل دال عليه وهو الحديث الدال
على نفي الخبث اعني الخطاء عنهم وح فالتمسك بان الاصل عدم ذلك الدليل باطل ثم قالــ ولعل الضعف
المشار اليه ان الحديث وردن حجا عند كرهوا الاقامة بالمدينة وهذه قرينة مانعة عن الحمل على نفي الخطاء
اقولــ هذه العبارة مشعرة بان بيان الضعف من مخترعاته وليس كذلك فان الامام ذكره في
المحصول على طريق الايراد على اصل الدليل واجاب عنه بهذه العبارة قلنا نعتقد الطلق خلاف
الاصل قال الفاضل المراغي ويحتمل ان يكون وجه الضعف هو ان قوله عليه السلم في الحديث لا يعصمني الدوام فلو
يجب ان يكون الحديث مفيدا عنها ذا نما فلا يجب كون اجماعهم حجة واقولــ لو صح ما ذكره لوجب ان لا يكون
التمسك باية المشاقة وبقوله لا يجتمع امتي على الضلالة صحيحا اذ هذان القولان لا يقتضيان الدوام فلا يجب
حرمة المشاقة ابدا ولا عدم اجتماع الامة على الضلالة كذلك فلا يجب كون اجماع الامة حجة لكن التمسك
بالاية والخبر المذكورين من اقوى الدلائل على حجية الاجماع بل عند الاكثران دليل حجية الاجماع منحصر فيهما
قالــ الرابعة قالت الشيعة **اقولــ** المسألة الرابعة ان اجماع عترة الرسول عليه السلم وحدهم اي
اجماع علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم حجة لا قائل الامامية والزيدية من الشيعة ان اجماع
عترة وحدهم حجة خلافا للباقين من الامة وانما ذهبت الشيعة الى ذلك لانه للحديث اما الاية فلقوله
تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيجب ان يكون
اهل البيت متطهرين عنه واهل البيت علي وفاطمة وابناهما الحسن والحسين لانه لما نزلت هذه الاية
لف رسول الله صلعم عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي فيكون اجماع العترة مبرا عن الخطاء فيكون حجة
وهو المطلوب واعترض عليه الامام في المحصول وقال ان ظاهر الاية يتناول الازواج وتذكير ضمير الخطاب
في قوله عنكم وفي قوله ليطهركم لا يمنع من ارادتهن بالخطاب وانما يمنع من القصر عليهن فالاية لا تدل على ان
اجماعهم بدون الازواج حجة واما لف الكساء عليهم وقوله هؤلاء اهل بيتي لا يقتضي الحصر فيهم وان سلم
فمعارض بما روي عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
واقول ان السنة يروون هذا الحديث هكذا انه لما نزلت هذه الاية جللهم بعباءة خيبرية ثم قال اللهم ان
هؤلاء اهل بيتي فاذهب الرجس عنهم وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله وانا من اهل بيتك
فقال عليه السلام انك الى خير ثم قالوا في الجواب عن هذه الشكل ان ظاهر الاية وان تناول الازواج لكن

لف الكساء عليهم وقول هؤلاء اهل بيتي قرينة صارفة للاية عن ظاهرها ومخصصة بالعترة لان هذه الصيغة صيغة
حصر كما في قولك انما انت من نحوك ومعنى وحدك علمن يعتقد اشتراكا وذلك المعنى مهد على السكاكي هذا النوع قصر الافراد
وقال يجب فيه ان يكون المخاطب حاكما حكما مشوبا بصواب وخطاء وانت تطلب تحقق صوابه وتفي خطائه
فيحصل في قصر الافراد حكمه في بعض وهو صوابه وينفي عن البعض وهو خطاؤه كما ان المخاطب في هذه الاية
يحكم حكما مشوبا بصواب وخطاء يعني حكم بان اهل البيت العترة وهو الصواب والازواج منهم الخطاء فذكر الاية
صيغة قصر الافراد ليتحقق حكمه في بعض اي العترة بانهم اهل البيت وهو صوابه وينفيه عن البعض اي الازواج
وهو خطاؤه واما المعارضة بما روي عن ام سلمة فان كان المروي عنها مرويا على الوجه الذي رويته الشيعة فظاهر
بطلانها وان كان كما رواه غيرهم فكذلك لانه اذا الدليل يحكم بانها من اهل البيت جزما بل علق كونها من اهل البيت
على مشية الله تعالى وهي غير معلومة والمذهوب عنهم الرجس من هم من اهل البيت جزما لا من شك في كونه منهم
فيه نظر واما الحديث فقوله عليه السلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فالنبي عليه السلام
لما جعل العترة قرينة للكتاب يجب مساواتهما في الحجية وبقول اجماع العترة لو كانت عرضة للخطاء لما كان
التمسك بهم ضلالا والحق ان اجماعهم ابعد عن الخطاء من اجماع غيرهم لان اهل البيت مهبط الوحي والنبي
منهم وفيهم فالخطاء عليهم ابعد قال الفاضل المراغي يجب حمل السنة على الرواية من الكتاب والعترة جميعا
بينهما وبين الادلة المانعة لكون اجماعهم حجة وفيه نظر اذ لا معنى لحمل التمسك بالكتاب على الرواية منه وايضا يلزم
ان يكون كل خبر مروي عن العترة حجة ولم يجعل مروي عن ساير الصحابة لا يكون حجة لكن لا يرضى اهل
السنة بهذا **قالــ** الخامسة قال القاضي **اقولــ** المسألة الخامسة في ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة
ام لا قال القاضي ابو حازم من الحنفية اجماع الخلفاء الاربعة وحدهم حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ فالرسول اوجب اتباع سنتهم كما اوجب اتباع سنته
والمخالف لسنته لا يعتد به والله اعلم بعث القاضي ابو حازم بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت
نسب المال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتياه وانفذ قضاه قالــ الفاضل المراغي
وفيه نظر لان الخلفاء الراشدين عام ولا دلالة فيه على الحصر منهم وفيه نظر لان العرف خصص بالايمة
الاربعة حتى صار علما لهم كامير المؤمنين لعلي عليه السلام ذكره الراغب في المحاضرات وانت تعلم مما
سلف ان اجماع الامة الاربعة حجة عند الشيعة لا لكونه اجماعا لهم بل لكونه مشتملا على قول علي رضي الله عنه
وقيل اجماع الشيخين حجة لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رض فالرسول امر بالاقتداء بهما
والامر للوجوب وح يكون مخالفتهما حراما ولا معنى لحجية اجماعهم سوى ذلك والجواب ان الحديث موضوع لما بينا
في شرح الطوالع ولو سلم لحجيته فمعارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على وجوب
متابعة كل منهم لكنها ليست بواجبة اجماعا **قالــ** السادسة يستدل **اقولــ** المسألة السادسة

في ضابط يعرف به اي حكم ينعقد عليه الاجماع واي حكم لا ينعقد عليه اذا عرفت هذا فنقول يستدل بالاجماع
على حكم لا يتوقف ثبات حجية الاجماع عليه كحدوث العالم فانه يجوز اثباته بالاجماع فان الاجماع غير موقوف عليه اذ
يمكننا اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم نعرف صحة النبوة ثم نعرف الاجماع ثم نعرف به حدوث الاجسام و
كوحدة الصانع فانه يجوز اثباتها بالاجماع ايضا فانا قبل العلم بكونه تعالى واحدا يمكننا ان نعلم صحة الاجماع الحاشانه تعالى
اي لا يمكن اثبات حكم يتوقف على الاجماع بالاجماع فان اثباته لا يمكن بالاجماع لان الاجماع موقوف على الكتاب
والسنة ومما يتوقفان على اثباته تعالى فلو توقف ثباته على الاجماع لزم الدور **قال** الباب الثاني في
انواع الاجماع **أقول** الباب الثاني من الابواب الثلثة في انواع الاجماع التي اختلف في كونها اجماعا وهي قسمان
قسم خرج من الاجماع وحسب منه وقسم ادخل في الاجماع وليس منه واما القسم الاول فخمسة مذكورة في مسايل
خمس الاولى في ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين هل لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا الاكثرون
منعوه واهل الظاهر جوزوه والحق ان القول الثالث المحدث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز احداثه كفسخ النكاح
بالعيوب الخمسة فان الامة اختلفوا فيها على قولين فالبعض منهم يقول بجواز الفسخ بكل واحد منها والبعض الاخر منهم
يقول بانه لا يجوز الفسخ بشيء منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث ويجوز احداثه لانه ليس رافعا
لما اجمعوا عليه لموافقته كل من الفريقين في بعض والا اي وان رفع مجمعا عليه فلا يجوز احداثه مثال القول
الثالث الرافع لما اجمعوا عليه خلافات الامة في الجد اذا اجتمع مع الاخ اذ قيل الجد مع الاخ ان الميراث كله للجد
وقيل ايضا الميراث لهما اي يقتسم بينهما فالاجماع منعقد على ان للجد قسطا من الميراث فحرمان الجد وصرف المال
كله الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه فلا يجوز احداثه والمراد بقوله كله سبيل الى حرمانه قيل لا يجوز
احداث القول الثالث مطلقا سواء كان رافعا للمجمع او لا وذلك لان اهل العصر الاول اتفقوا على عدم القول الثالث
لان الامة لما اختلفت على قولين فقد اوجب كل واحد من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه
وذلك اجماع منهم على عدم جواز الاخذ بالثالث فاحداث القول الثالث مطلقا رافع لاجماعهم قلنا في
الجواب عنه ان اتفاقهم على القولين كان مشروطا بعدم القول الثالث فلما ظهر القول الثالث فقد زال الشرط فذلك
الاجماع قد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه قيل فما ذكرتم في جواز احداث القول الثالث يرد على الاجماع الو
حد المنعقد على القول الواحد وتقريره ان يقال انتم لما جوزتم التمسك بالاجماع على القول الواحد
شرط ان لا يظهر القول الثاني فلما ظهر فقد زال شرط ذلك الاجماع فيعود خلافا قلنا ذلك جايز لكنهم منعوا
من اعتباره اجماعا فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية وذكر الخنجي وهو صاحب المحصل قال لا اثبات للا
جماع بقول اهل الاجماع واذا ورد لا نعتبر قولهم هذا الا بجواز اعتبار الاجماع واعتبار الاجماع على هذا التقدير
بهذا القول قبل اظهار القول الثالث يستلزم تخطية الاولين لامكان خطيهم ولا يمكن خطيهم الا عند كون القولين
الاولين باطلين اذ الحق واحد فح يلزم اجماع الامة على الباطل واجيب عنه بان المحذور هو تخطية

الامة في قول واحد اذا اجمعوا عليه لا في القولين اذ يجوز خطاء بعضهم في شيء وخطاء الاخرين في شيء فلم يجتمعوا على
ضلالة وفيه نظر فان دليل عصمتهم عن الخطاء هو قوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الضلالة يدل على رفع الخطاء عنهم مطلقا
سواء كان في قول واحد او في قولين اذ لم ينكر الضلالة بل عرفها فتكون عامة كما عرفت **قال** الثانية
اذا لم يفصلوا **أقول** المسئلة الثانية في ان الامة اذا لم يفصلوا بين مسئلتين بان حكموا في المسئلتين بحكم
واحد بالتحليل او بالتحريم او حكم بعض الامة فيهما بالتحريم والبعض الاخر بالتحليل ولم ينقل الينا منهم حكم فيهما
فهل يجوز لمن بعدهم التفصيل بينهما ام لا فمنع بعض العلماء مطلقا وجوزه بعضهم مطلقا والحق عند المصنف
ما اشار اليه بقوله ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في كل الاحكام في
الحكم الفلاني او لم ينصوا على ذلك ولكن نصوا باتحاد الجامع بين المسئلتين اي على اتحادهما في علة الحكم كتوريث العمة
والخالة فان من ورثهما جعل كونهما من ذوي الارحام علة التوريث ومن منعهما الارث جعل ذلك علة الحرمان
لم يجز الفصل بينهما لان القول بالفصل رفع امر مجمع عليه اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الصورة
الثانية فكذلك اذ نصهم على اتحاد علة الحكم في المسئلتين جار مجرى النص على عدم الفصل بينهما فمن فصل
بينهما فقد خالف ما اعتقدوه والا اي وان لم يكن المسئلتان مما نصوا على اتحادهما في الحكم او في علته بل
لم يكن في الامة من فرق بينهما جاز الفصل بينهما اذ لو كان منصرفا لقالوا لما اجمعوا عليه لا في حكم ولا في علة
حكم غاية ما في الباب يكون موافقا لكل من الفريقين في المسئلة والموافقة في المسئلة لا توجب عدم المخالفة
في غيرها والا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مسئلة لدليل مساعدته في جميع الاحكام وذلك باطل قيل علمت
الامة اجمعوا على اتحاد المسئلتين في الحكم بدليل انهم لم يفصلوا فالفصل بينهما مخالف الاجماع وذلك باطل قلنا
لا نسلم ان عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل اذ هو عين الدعوى والنزاع لم يقع الا فيه فيجوز الفصل
بين المسئلتين مطلقا اذ لو لم يجز لم يقع لكنه وقع اذ قال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا لا يفطر
وفرق بين المسئلتين مع اتحادهما في الاجماع وسائر الائمة ناسيا فلمسئلة الجواب قول الثوري ليس
بدليل ولا حجة على غيره **قال** الثالثة يجوز الاتفاق **أقول** المسئلة الثالثة في انه هل يجوز الاجماع بعد
الخلاف ام لا فقال يجوز الاتفاق والاجماع على حكم بعد وقوع الخلاف فيه خلافا للصيرفي لنا على جوازه انه
لو لم يجز لم يقع لكنه وقع لان اجماع الامة على خلافة ابي بكر رضي كان بعد اختلافهم فيها فيكون جايزا احتج الصيرفي
بان الاختلاف الاول اجماع منهم على جواز الاخذ بأي واحد من القولين والاتفاق بعده ينافي ذلك ال[illegible]
فلو جاز وقوعه يلزم نسخ الاجماع وانه باطل ومراد المص بقوله ما سبق اي والصيرفي على ما ادعاه ما سبق
في باب النسخ من امتناع نسخ الاجماع وجوابه ان الاجماع الاول على الاخذ باي القولين كان مشروطا
بعدم الوفاق على قول فلما زال الشرط بحصول الوفاق عليه زال ذلك الاجماع لزوال الشرط ولما كان
الجواب ايضا يعلم مما سبق لم يتعرض له **قال** الرابعة الاتفاق **أقول** المسئلة الرابعة

في ان اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول اجماع ام لا فنقول اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي
الاولين اي العصر الاول كاتفاق التابعين على حرمة بيع ام الولد واجماعهم على حرمة نكاح المتعة بعد استقرار خلاف
الصحابة في المسئلتين اجماع وحجة خلافا لبعض المتكلمين ولبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية لنا على ان هذا الاتفاق
اجماع وحجة هو ان هذا الاتفاق سبيل المؤمنين وذلك ظاهر وكل ما هو سبيل المؤمنين يجب اتباعه لما مر في بيان حجية
الاجماع فيكون هذا الاتفاق واجب الاتباع وهو المطلوب فان قيل اثبات هذا الحكم المختلف بهذا الاتفاق رد
للخلاف والتنازع الى الاجماع ورد التنازع اليه غير جائز لان الرد اليه رد الى غير الكتاب والسنة لكون الاجماع
غيرهما والرد الى غير الكتاب والسنة غير جائز لقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اي الى الكتاب
والسنة لا الاجماع قلنا في الجواب زال شرط وجوب رد النزاع الى الكتاب وذلك لان وجوب رد النزاع الى
الكتاب مشروط بوجود النزاع فلما زال الشرط وهو النزاع بين اهل العصر الثاني زال مشروطه وهو وجوب
الرد الى الكتاب فان قيل لو كان اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول حجة لكان اتفاق
التابعين على احد قولي الصحابة حجة وذلك ظاهر ولو كان حجة لكان الاخذ بقول الفريق الثاني من الصحابة
ضلالا لانه مخالف لما وجب اتباعه لكنه اهتداء لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
قلنا في الجواب عن ان الخطاب كان مع عوام الصحابة اذ الخطاب انما يكون مع الحاضرين والحاضرون من الصحابة وهم
لا يجوز ان يكون مع مجتهديهم لان المجتهد لا يجوز له الاقتداء بغيره فتعين انه كان مع عوام الصحابة واذا انقرضوا لم يكن اهل
العصر الثاني لا عوامهم ولا خواصهم مخاطبين بذلك الحديث فان قيل اختلاف العصر الاول اجماع منهم على التخيير
بين القولين اي على جواز الاخذ بكل واحد منهما والاتفاق على احد هذين القولين مخالف هذا الاجماع فيكون باطلا قلنا
في الجواب انا نمنع ان اختلاف العصر الاول على القولين اجماع على التخيير بين القولين وهو المراد بقوله ممنوع فان
قلت ما الفرق بين هذه والتي سبقت قلت الفرق بين هذه المسئلة والسابقة ان الوفاق السابق حدث
بعد تردد اهل الاجماع في حال الفكر وفي هذه حصل بعد استقرار الخلاف **قال** الخامسة اذا اختلفوا فمات
احد **اقول** المسئلة الخامسة اهل العصر اذا اختلفوا في حكم وانقسموا طائفتين فمات احدى الطائفتين منهم هل
يصير قول الباقين حجة ام لا فيه خلاف والمختار انه يصير قول الباقين حجة لكون قول الباقين قول كل الامة وقول كل الامة
حجة لما مر وكذا القول اذا انقسموا الى قسمين ثم كفر احدهما فانه يصير القول الثاني حجة **قال** السادسة
اقول المسئلة السادسة في القسم الثاني من انواع الاجماع التي اختلف في كونها اجماعا عن ما دخل
في الاجماع وليس منه اذا عرفت هذا فنقول اذا قال بعض اهل العصر قولا مع اطلاع الباقين وسكت الباقون وما انكروه
فليس باجماع ولا حجة عند الشافعي وهو المختار وقال ابو علي الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض اهل العصر
وقال ابنه ابو هاشم الجبائي هو حجة ولكن ليس باجماع لنا على حقية مذهب الشافعي وهو انه ليس باجماع ولا حجة
ان السكوت يحتمل وجوها سوى الرضى انه ربما سكت لتوقف لكونه في مهلة النظر بعد او سكت لخوف

الفتنة وعدم الالتفات الى سبب الانكار كقول ابن عباس رضي الله عنه هبته وكان مهيبا او سكت لتصويبه كل مجتهد
فلا يرى الانكار رفضا اصلا او لوجوه اخرى مما اورد في المحصول وتركها المصنف واذا احتمل السكوت هذه الجهات
كما احتمل الرضا احتمالا علم انه لا يدل على الرضا لا قطعا ولا ظاهرا وهذا معنى قول الشافعي لا ينسب الى ساكت قول
قيل ان الناس يتمسكون بالقول المشهور المنتشر فيما بين الصحابة ما لم يعرف له مخالف وقيل ذلك على انه حجة والا لم
يتمسكوا به وهذا دليل ابي هاشم على ما ادعاه وجوابه من وجهين احدهما المنع اي لا نسلم ان جميع الناس تمسكوا
به من غير نكير وثانيهما ان هذا الدليل عند التحقيق اثبات الشيء بنفسه لانكم تسلكونه في بيان حجية الاجماع
السكوتي بالاجماع السكوتي واثبات الشيء بنفسه غير جائز ومما ذكره المصنف نظر لانه تمسك في كثير من
المسائل الفقهية بالاجماع السكوتي والحق ان الاحتمالات المذكورة القادحة في حجيته بعيدة الوقوع في عهد
الصحابة لقوة دينهم وشدة ورعهم فلا يبعد ان يكون الاجماع السكوتي الواقع في عهدهم حجة **قال**
فرع قول البعض فيما يعم به **اقول** هذا فرع على القول بالاجماع السكوتي لان حكم هذا تابع لحكمه اذا
عرفت هذا فنقول قول بعض الامة في امر يعم به الحاجة والبلوى اذا اشتهر ولم يسمع خلاف ذلك القول فهو
كقول البعض بحضرة الباقين وسكوت الباقين عنه لان الامر لما كان مما يعم به البلوى والحاجة فلا بد من
علم الباقين به بحيث لم يظهر منهم خلافه علم انهم راضون به كالاجماع السكوتي وهم ما فسروا ان لم يكن مما يعم به
البلوى او كان ولم ينتشر لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه ونحوه لكن التفاصيل في قوله
فلا يحصل الاجماع **قال** الباب الثالث في شرائطه **اقول** قال الحنجي هذا الباب يشتمل
على مسائل منها ما يتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها ما لا يتوقف تحققه عليه فلا جرم لم يجعله من شرائطه
والعجب ان ما لا يتوقف عليه الاجماع كيف يكون من شرائطه فلعل مراده ان ما يتوقف عليه تحقق الاجماع تبين
انه من شرائطه وما لا يتوقف عليه تحققه تبين انه ليس من شرائطه اذا عرفت هذا فنقول الباب
الثالث في شرائط الاجماع وفي هذا الباب مسائل المسئلة الاولى شرط الاجماع ان يكون فيها قول كل عالم يتمكن
من الاجتهاد في ذلك الفن مثل العبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين وفي مسائل الفقه بالمتمكن من الاجتهاد فيها
فلا عبرة بالمتكلم في الفقه من حيث هو متكلم ولا بالفقيه في الكلام من حيث هو فقيه بل من تمكن من الا
جتهاد في باب من ابواب الفقه دون غيره تعتبر وفاقه وخلافه في ذلك الباب دون غيره ولا عبرة
بالفقيه الحافظ للاحكام غير المتمكن من الاجتهاد واما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام
فالحق ان خلافه ووفاقه معتبر لانه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل فوجب
اعتبار قوله قياسا على غيره وانما قلنا ان المعتبر في الاجماع قول كل عالم ذلك الفن اما اعتبار قول عالم
ذلك الفن فلان قول غير العالم في ذلك الفن قول للعامي في ذلك لان غير العالم في ذلك الفن اما عامي مطلق
او في ذلك الفن واياما كان يكون عاميا في ذلك الفن وقول العامي في مسئلة الدين بغير دليل يكون خطأ

فلو كان قول علماء ذلك العصر دونهم اتفاقا خطأ لزم اجتماع الامة على الخطأ وهو باطل لما عرفت واما وجوب ان يكون قول
كل عالم في ذلك العصر فلانه لو خالف واحد من مجتهدي ذلك العصر لم يكن اتفاق سائر علماء ذلك العصر حجة لان ذلك الاتفاق
ح لم يكن سبيل كل المؤمنين وذلك ظاهر فلا يجب اتباعه لان الواجب اتباع سبيل كل المؤمنين لا اتباع سبيل بعضهم فان
قلت سبيل كل عالم في ذلك العصر ليس سبيل كل الامة لعدم انحصار الامة فيهم حتى يجب اتباعه قلت يجب ان دليل
الاجماع دل على ان المعتبر قول كل الامة خرج منه قول العامي لما ذكرنا من الدليل فبقي المعتبر قول كل المجتهدين فصار
سبيلهم سبيل كل الامة قال ابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي يجوز مخالفة واحد
واثنين لان الوارد في الآية لفظ المؤمنين والمؤمنين يصدق على الاكثر كما يقال في البقرة انها سوداء باعتبار الغلبة
وان كان عليها شعرات بيض ومخالفة الواحد لا ينافي كونه سبيل المؤمنين قلنا في الجواب انما يصدق المؤمنين
على الاكثر مجازا لانه جمع معرف فيكون حقيقة في الاستغراق كما عرفت ومجازا في غيره والاصل عدم المجاز
قالوا قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يدل على وجوب اتباع الاكثر فيكون اجماع الاكثر حجة قلنا الجواب عنه
ان المراد من السواد الاعظم كل الامة دون اكثرها لان ارادة اكثر الامة من هذا الحديث يوجب عدم الالتفات
الى مخالفة الثلث اذ الباقي ح اكثر الامة لكن لم يذهب اليه احد من العلماء بل بعضهم يكون النصف اذا نقص
عن النصف الاخر بواحد غير ملتفت اليه **قال** الثانية لابد له من سند **اقول** المسئلة الثانية
في بيان شرط اخر من شرائط الاجماع وهو انه لابد للاجماع من سند اي من دليل او امارة يبتني عليه الاجماع
ويستند اليه وانما قلنا ذلك لان الفتوى في الدين بدون دليل او امارة خطأ لكونه قولا بالتشهي فلو اتفقوا على
حكم بدون سند لاتفقوا جميعهم على الخطأ وذكر بعضهم ح في الاجماع فيستدل عليه لو كان الاجماع عن السند فالسند
هو الحجة ح لا الاجماع واذن لا فائدة فيه قلنا في الجواب عنه لا نسلم ذلك بل يكون تابعا له ليتبين لذلك الحكم
واذن فائدة الاجماع كشفه عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفته والبحث عن كيفية دلالته
على المدلول قالوا الاجماع لا عن دليل واقع لانهم صححوا بيع المراضاة اجماعا بلا دليل قلنا في الجواب
لا نسلم ان الاجماع يتحقق في هذه الصورة بلا دليل بل غايته انه ترك نقل الدليل استغناء بالاجماع عنه ولا
يلزم من عدم نقل الدليل عدمه **قال** فرعان الاول **اقول** هاتان المسئلتان فرعان على اثبات
الاجماع لا يعقد الا عن سند الفرع الاول يجوز انعقاد الاجماع عن امارة كما جاز انعقاده عن الدليل
خلافا لمحمد بن جرير الطبري وطائفة وانما قلنا لان الامارة مبدأ الحكم اي طريق الى اثبات الاحكام كالدليل فجاز
ان تصير سندا للاجماع قالوا علمنا ان الاجماع منعقد على جواز مخالفة الامارة فلو كانت سندا للاجماع
لم يجز مخالفتها اذ لو جازت لجاز مخالفة الاجماع لكونه متفرعا عليه لكن لا يجوز مخالفة الاجماع لما مر قلنا
في الجواب ان جواز مخالفة الامارة انما كان قبل انعقاد الاجماع عنها اي قبل ان يصير سندا له اما بعد ان صارت
سندا للاجماع فانعقاد الاجماع على جواز مخالفتها ممنوع قيل اختلف في كون الامارة حجة ام لا وحينئذ

لا يمكن ان يصير سندا للمتفق عليه اعني الاجماع لان من لم يصدق بحجيتها من اهل الاجماع لا يقول بمقتضاها قلنا
في الجواب ان ما ذكرتم معارض بعموم النص وخبر الواحد فانه جاز ان يكون كل منهما سندا للاجماع بالاتفاق مع ان كلا
منهما مما اختلف في حجيته الفرع الثاني ان الاجماع الموافق لحديث لا يجب ان يكون منه اي اذا كان الاجماع موافقا
لمضمون حديث فلا يجب ان يكون انعقاد ذلك الاجماع من ذلك الحديث خلافا لابي عبد الله البصري لنا ان قيام
الدلائل الكثيرة على مدلول واحد جائز وحينئذ جاز ان يكون ذلك الاجماع من غير ذلك الحديث **قال**
الثالثة لا يشترط انقراض **اقول** المسئلة الثالثة في بيان ان انقراض عصر المجمعين غير معتبر في الا
جماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين منهم الاستاذ ابو بكر بن فورك فقالوا باشتراطه في انعقاد الاجماع انقراض عصر المجمعين
لان الدليل على حجية الاجماع وهو قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ يقوم على حجية الاجماع بدون اشتراط انقراض
العصر لانه ينافي اجتماعهم على الخطأ ولو غلط واحد مطلقا غير مقيد بانقراض العصر قيل عليه وافق الصحابة
علي عليه السلام في منع بيع المستولدة ثم رجع عن ذلك لان عليا سئل عن بيع امهات الاولاد فقال كان رأيي ورأي
عمر ان لا يبعن والان رأيت بيعهن فقال ابو عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحده ودل قول
ابي عبيدة على ان الاجماع كان حاصلا مع ان عليا خالفه وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر اذ لو لم يشترط
لم يجز الرجوع عنه وذلك ظاهر ورد ما قيل بالمنع عن حصول الاجماع على عدم جواز بيع المستولدة اذ غايته ان يكون
رأيه موافقا لبعض الصحابة لا الكل ويدل عليه قوله رأيي ورأي عمر وقول ابي عبيدة رأيك في الجماعة لا يدل
على الاجماع بل على الجماعة وبينهما فرق ظاهر **قال** الرابعة لا يشترط **اقول** المسئلة الرابعة
في عدم اشتراط التواتر في نقل الاجماع لا يشترط التواتر في نقل الاجماع بل الاجماع المروي بطريق الاحاد حجة كا
لمروي بطريق التواتر لان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة
وهو المراد بقوله كالسنة **قال** الخامسة في حكم الاجماع **اقول** المسئلة الخامسة في حكم الاجماع
الذي عارضه نص فنقول اذا عارض الاجماع نص من كتاب او سنة فلا يخلو من ان يكون احدهما قابلا للتاويل
يمكن به الجمع بينهما اولا فان كان اول القابل للتاويل منهما جمعا بين الدليلين كما اذا كان احدهما خاصا و
الاخر عاما فاول الخاص يخصص بالخاص او كان كل منهما خاصا فيحمل احدهما على الجمع ويأول الاخر
ويحمل على المجاز وان لم يكن شيء منهما قابلا للتاويل تساقطا لان رد احدهما وقبول الاخر ترجيح من غير
مرجح **قال** الكتاب الرابع في القياس **اقول** الكتاب الرابع من الكتب السبعة
التي كتب هذا المختصر عليها في القياس والقياس في اللغة قد جاء بمعنى التقدير فيقال قست الارض
بالقصبة اذا قدرتها بها وقد جاء بمعنى المساواة يقال قاس النعل بالنعل اذا حاذاه فساواه وتقدير
الشيء بالشيء وتسويته به بمعنى امرين فان قلت لو كان القياس في اللغة ما ذكرتم لوجب ان
يعدى بالباء كما في المستشهد بكم لكنه يعدى بعلى اذ يقال قاس الفرع على الاصل ولا يقال قاس الفرع

بالاصل قلت الاصل فيه ان يعدى ما لنا لكن انما قلنا في الشرع قياس عليه لئلا يبطل البناء فان اشتغال الاصل للتعميم
وفي الاصطلاح عبارة عن اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت فقولنا اثبات حكم المراد منه
من الاثبات القدر المشترك بين العلم والظن والاعتقاد بمعنى انه قد يكون اثباتا علميا او ظنيا او اعتقاديا ومن الحكم القدر
المشترك بين الايجاب والسلب واما المثل فتصوره بديهي لان كل عاقل يحكم بان حرارة النار حرارة اخرى حكما اولنا وهو
موقوف على تصور المثل فيكون بديهيا وقلنا لفظ المشهور والمراد بالمعلوم متعلق العلم والظن والاعتقاد وذلك لان الفقهاء
لكنهم يطلقون المعلوم عليه وقولنا عند المثبت ليدخل فيه القياس الصحيح وهو ما يكون الجامع فيه علة للحكم في
نفس الامر والقياس الفاسد وهو ما يكون الجامع فيه علة للحكم في نظر القائس دون الواقع وهذا التعريف
اولى من التعريف الذي ذكره ابو الحسين البصري وان استخرجه الامام منه وهو ان القياس تحصيل حكم الاصل
في الفرع لاستوائهما في علة الحكم عند المجتهد لانه زاد فيه لفظ المثل لان تحصيل عين حكم الاصل في الفرع متعذر
بل لا بد من تحصيل مثله واورد مكان الاصل والفرع المعلوم لئلا يلزم الدور وليشمل ما يكون موجودين او معدومين
واورد المثبت بدل المجتهد ليعم المعنى المجتهد فان قيل هذا الحد غير جامع لخروج قياس العكس وقياس التلازم
والقياس الاستثنائي عنه اما خروج قياس العكس عنه فلانكم اشترطتم في القياس تماثل الحكمين لكن
الحكمان غير متماثلين فيه لكونه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في معلوم اخر لافتراقهما في علة الحكم كما في
قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب فيه بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا في صحة الاعتكاف
لم يجب فيه بالنذر فالمطلوب في الفرع اثبات كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل نفي كون
الصلوة شرطا له فحكم الفرع ليس مثل حكم الاصل بل نقيضه وايضا افتراقا في علة الحكم لان العلة التي لاجلها
لم تكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة النذر وهذه العلة غير موجودة في الفرع لانه شرط
في الاعتكاف حالة النذر اجماعا واما خروج قياس التلازم وهو قياس الاستثنائي فخروج القياس
الاستثنائي عنه فظاهر قلنا الجواب عنه ان ما سميتموه قياس العكس هو بالحقيقة قياس تلازم والقياس
لبيان الملازمة اذ حاصله يرجع الى انه لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر واللازم
باطل اجماعا فكذا الملزوم بيان الملازمة ان ما لا يكون شرطا للشيء لا يصير شرطا بالنذر قياسا على الصلوة
فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف لم تصر شرطا له بالنذر فهذا قياس الطرد لا قياس العكس والتماثل بين الحكمين
حاصل على تقدير عدم شرطية الصوم فيكون المثل الماخوذ في تعريف القياس اعم من المثلية الواقعة او على التقدير
هذا ما قرره الامام في المحصول واما الامدي فقد اجاب عنه في الاحكام بان المحدود انما هو قياس الطرد فلا ينتقض
الحد بخروج قياس العكس عنه لكون القياس لفظا مشتركا بينهما فانه لو حد العين الباصرة بحد يخصها لا ينتقض
بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وان اشتركا في الاسم واما النقض بخروج قياس التلازم والقياس الا
ستثنائي عن هذا الحد فلا يضرنا اذ المحدود لنا هو القياس باصطلاح الاصوليين ونحن لا نسميها قياسا

في هذا الاصطلاح وانما يطلق لفظ القياس عليهما في عرف المنطقيين اذ القياس في عرفهم قول مؤلف من اقوال
متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر وما يسميه الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا **قال** وفيه
بابان **اقول** وفي هذا الكتاب بابان لان الكلام اما ان يكون في بيان حجيته او في بيان اركانه فافرد لكل
منهما بابا ولو قدم بيان الاركان على بيان الحجية لكان انسب اذ بيان ذات الشيء اولى بالتقديم من بيان احكامه
اذا عرفت هذا فنقول الباب الاول في بيان ان القياس المعرف بالتعريف المذكور حجة في الشرع فمذهب
الجمهور انه يجب العمل بالقياس شرعا وقال القفال من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة يجب
العمل به عقلا كما وجب سمعا وقال القاشاني والنهرواني لو كانت العلة منصوصة صريحا او ايماء او كان
الفرع بالحكم اولى من الاصل به كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف يعمل بالقياس والا فلا وداود انكر
التعبد بالقياس في الاحكام الكلية التي يمكن التنصيص عليها واحال الشيعة العمل بالقياس مطلقا اي في جميع
الشرائع ولهذا قال النظام في شرعنا وقال المعتزلة شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات
وذلك يمنع عن القياس استدل اصحاب المصنف وهم الاشاعرة على ان العمل بالقياس واجب شرعا بوجوه
اربعة الكتاب والسنة والاجماع والمعقول وانما انحصرت ادلة هذه المسألة في هذه الاربعة لان الدليل اما
ان يكون معقولا او مشروعا والمشروع اربعة كما عرفت صدر الكتاب لكن لما لم يمكن اثبات القياس
بالقياس لاستلزامه اثبات الشيء بنفسه انحصرت الادلة الشرعية في اثبات هذه المسألة في الثلثة الباقية فعدة
فانحصرت الادلة الدالة على هذه المسألة في الاربعة المذكورة الوجه الاول التمسك بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار ووجه التمسك به ان يقال القياس مجاوزة عن حكم الاصل الى حكم الفرع وذلك ظاهر والمجاوزة
عن الشيء الى غيره اعتبار لانه مشتق من العبر والعبور حقيقة في المجاوزة بالنقل والاستعمال اما النقل
فمذكور في كتب اللغة واما الاستعمال فلانه يقال عبرت النهر اي جاوزته ويقال للمعبر الذي هو موضع
العبور عليه معبر وللعبرة للدمعة التي جاوزت الجفن وعبر الرؤيا اي جاوزها الى ما يلازمها فالقياس
اعتبار والاعتبار مأمور به بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان قوله فاعتبروا امر بالاعتبار فالقياس مأمور به
واذا كان مأمورا كان واجبا لما ثبت ان الامر للوجوب فيكون حجة وهو المطلوب فان قلت المدعى كون القياس
حجة ووجوب العمل به والذي لم يلزم من هذا الدليل الا وجوبه الذي لزم منه قلت لا فرق بينهما اذ وجوب القياس
عبارة عن وجوب اثبات الاحكام الشرعية في بعض الصور لاشتراكه لبعض المنصوص عليها ولا معنى لوجوب
العمل به الا هذا فلا فرق بينهما فان قيل لا نسلم ان المراد من الاعتبار المذكور في الاية هو القياس وما ذكرتم في
بيانه ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة ممنوع اذ لا يقال للقائس في الاحكام الشرعية انه معتبر بل هو الاتعاظ
كما في قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وفي قولهم السعيد من اعتبر بغيره سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن بشرط
حمل اللفظ على حقيقته عدم المانع منه وههنا وجد المانع من الحمل على الحقيقة وهو عدم مناسبة اخر الاية صدرها

فانه لو حمل على المجاوزة التي هي القياس صار معنى الآية هكذا يجاوزون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر وهو كلام ركيك لا يليق بالشارع المتكلم به واذا وجد المانع لم يحمل عليه بل يحمل على الاتعاظ لكونه مناسبا لسياق الاية فلا سارع للجواب عنه المراد من الاعتبار في الاية القدر المشترك بين القياس والاتعاظ وهو نفس المجاوزة اذ الاتعاظ ايضا مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه لما بينا ان الاعتبار حقيقة فيها وحينئذ لا يلزم عدم تناسب الاية صدرها فان قيل سلمنا ان المراد من الاعتبار المذكور في الاية نفس المجاوزة التي هي قدر مشترك بين القياس والاتعاظ لكن لا يلزم من وجوب القدر المشترك بينهما وجوب القياس الذي هو النزاع فيه فان القدر المشترك بينهما كلي وكل من الاتعاظ والقياس جزئي له والدال على الكلي لا يكون دالا على الجزئي اذ العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث كما بين في موضعه ولا يتم مطلوبكم قلنا في الجواب عنه بلى سلمنا ان الدال على الكلي من حيث هو دال عليه لا يدل على الجزئي لكن لم لا يجوز ان يدل عليه القرينة تلحقه كما في هذه الصورة فان الاعتبار الدال على المجاوزة ههنا دال على جميع الجزئيات لقرينة لحوق العموم به وهو جواز الاستثناء منه فان جواز الاستثناء دليل العموم كما مر و القياس من جملة الجزئيات لما عرف فيكون مامورا به على ان الحنفي ولما اراد ان يثبت هذا الجواب بان صحة الاستثناء شرط ثبوت كون الامر بالماهية امرا بجزئياته والمحتمل ان يمنع صحة الاستثناء ما لم يثبت ان الامر به امر بالجزئيات والجواب عنه ان صحة الاستثناء ظاهرة في هذه الصورة اذ لو قال اعتبروا الا الاعتبار والعلاقي لا يخطأ لغة وصحة الاستثناء معيار العموم لما سبق في باب العموم ولا حاجة الى ثبوت كون الامر بالماهية امرا بالجزئيات اذ يعرف كون صحة الاستثناء معيار العموم مرارا اذا ترددنا في عموم لفظ نعترف به الاستثناء فان صح منه علمنا عمومه والا فلا فالعلم بصحة الاستثناء يكفي في العلم بالعموم فان قيل ما ذكرتم يدل على ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة لكنها ماخوذة من الاستعمالات التي لا تفيد اليقين بل الظن وهي لا تصلح حجة القياس عليه فلا يجوز اثباتها فلنا في الجواب عنه ان المسالة وان كانت ظنية لكن المقصود العلم بوجوب العمل مع الظن فيها لما عرفت مرارا انه وسيلة الى العلم بوجوب العمل

الوجه الثاني قصة معاذ

الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التمسك بالسنة وهو خبر مشهور روي انه عليه السلام لما بعث معاذا و ابا موسى الاشعري قاضيين الى اليمن قال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال اصبتما صوبهما الرسول عليه السلام في العمل بالقياس وتصويب الرسول عليه السلام اياهما في العمل به دليل على كونه حجة وفيه نظر فان ما ذكرتم من التصويب انما يدل على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه وايضا في بيان ذلك فان قيل ما ذكرتم من العمل بالقياس انما كان جائزا في حياة النبي عليه السلام قبل استقرار الشرع وكمال الدين اذ لم يكن النص صريحا وافيا بجميع الاحكام ولما نعلم كمال الدين وتنزول قوله في الدرس اليوم اكملت لكم دينكم فالعمل بالقياس متعذر لوجود النص على جميع الاحكام لان الدين انما يكون كاملا ان لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه قلنا في الجواب عنه ان المراد باكمال الدين تتميم اصوله وسايله لا بيان جميع الفروع لعدم النص على جميع الفروع.

الوجه الثالث ان ابا بكر رض

الوجه الثالث من الوجوه الاربعة الدالة على حجة القياس التمسك بالاجماع وتقريره ان العمل بالقياس مجمع عليه فيكون حجة اما انه مجمع عليه فلان علماء الصحابة مثل ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس رض عملوا بالقياس وقالوا به ولم ينكر عليهم الباقون في ذلك وكلما كان كذلك كان مجمعا عليه فالقياس مجمع عليه اما ان علماء الصحابة قالوا به فلان ابا بكر رض قال بالراي لانه قال في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد والولد وكل من قال برايه قال بالقياس لان الراي هو القياس اجماعا فكان ابو بكر قايلا بالقياس وان عمر امر ابا موسى الاشعري في عهده بالقياس لما روي عنه انه كتب اليه في رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وهذا صريح في القول بالقياس والراي ونقل عنه انه قال في الجد اقضي برايي وقد عرفت ان الراي هو القياس وان عثمان قال لعمر في بعض الاحكام ان اتبعت رايك فهذا رايك رشيد وان تتبع راي من قبلك فنعم الراي وان عليا قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد على ان لا تباع وقد رايت الان بيعهن وان ابن عباس رض قاس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وانكر على زيد بن ثابت قوله الجد لا يحجب الاخوة فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اذ ليس مراده التسمية فان الجد لا يسمى ابا لغة بل التشبيه الجد بابن الابن في الحجب وذلك هو القياس واما عدم انكار الباقين عليهم فلان هؤلاء القائلين بالقياس والراي في هذه المسايل من عظماء علماء الصحابة والقياس اصل عظيم في الشرع نفيا و اثباتا ولو انكر احد منهم عليهم لنقل ذلك الانكار الينا لانهم نقلوا الاختلاف في الفروع كما نقل في الجد مع الاخوة فالاحرى ان ينقل في الاصل العظيم اولى بالنقل وحيث لم ينقل الينا علم انه لم يوجد منه ثبت ان علماء الصحابة قالوا بالقياس ولم ينكر احد عليهم واما ان كلما كان كذلك كان مجمعا عليه فلان عدم انكارهم دال على انعقاد اجماعهم على صحة العمل به لان سكوت الصحابة الذين كانوا ينقادون للحق ولا يمنعهم عنه رغبة ولا رهبة عن الانكار عليه دال على انهم رضوا به واذا كان العمل بالقياس مجمعا عليه كان القياس حجة وهو المطلوب فان قيل هؤلاء العلماء من الصحابة الذين نقلتم عنهم العمل بالقياس قد ذموا الراي والقياس ايضا ونقل ذلك الذم الينا اما ذم الراي فلما روي عن ابي بكر رض انه لما سيل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وعن عمر رض انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا واما ذم القياس فلما روي عن عمر رض انه قال اياكم و المكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وعنه ايضا انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن عثمان وعلي رض انهما لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وعن ابن عباس انه قال يذهب قراؤكم وخياركم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وعنه ايضا انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل وعنه انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس ولذا روي عنهم الكراهة كما روي عن ابن عمر

انه قال السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الراى سنة فهذه الروايات تصرح الصحابة بانكار الراى والقياس
فلا يكون العمل بالقياس مجمعا عليه قلنا في الجواب عنه مجملا ان هؤلاء الذين نقل عنهم الذم هم الذين قالوا
بالعمل به كما صرحتم في الاعتراض به فلا بد من التوفيق بين النقلين بان يقال انما انكروا القياس حيث
فقد شرائطه وقالوا به حيث استجمع الشرائط المعتبرة وفي الجواب عنه مفصلا ان المراد من قول ابي بكر رضي
اي سماء تظلني الى اخره تفسير القران بالراى الذي هو منهي عنه لقوله في كتاب الله اذ لا مجال للعقل فيه بخلاف
الفروع ومن قول عمر رضي اياكم واصحاب الراى ذم من ترك الاحاديث وعمل بالقياس ولا شك ان العمل به مشروط
بعدم النصوص ومن قوله اياكم والمكايلة المقايسة والتخمين في بدر الحيح كما في المزابنة لا القياس مطلقا وكذا به الى
شرع ليس بنص في ذم القياس ومن قول عثمان وعلي انه لو كان جميع الدين بالقياس والمراد منها التنبيه على انه
ليس كلما اثبت به الشرع على مقتضى القياس ومن قول ابن عباس يذهب قراؤكم الى اخره الراى المجرد عن اعتبار
الشارع ومن قول ابن اكم والمقاييس عدم جواز القياس في اصول الدين كاثبات الواجب ولذا قال انما عبدت
الشمس والقمر بالمقاييس دون الفروع ومن قول ابن عمر رضي ذم من ترك السنة راسا وجعل الراى ملاكا امر الدين
والحق ترجيح الروايات المقتضية للذم على الروايات الموجبة للعمل لان الكلام فيها صحيح وقولهم يلبس
نصرح الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على حجية القياس التمسك
بالدليل المعقول وتقريره انا سنبين في الباب الثاني من هذا الكتاب ان القياس لا بد له من اصل ومن علة موجودة
فيه يضاف حكمه اليها ومن فرع يوجد فيه علة حكم الاصل فهو معقول القياس فيقدم نظن تعلل الحكم في الاصل بعلة توجد
في الفرع وما لم يحصل ظن تعليل حكم الاصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع لوجود ما ظن علية فيه
وحينئذ يلزم الجزم بثبوت الحكم في الفرع لان حكم الفرع اذا كان مظنونا كان نقيضه وهو عدم الحكم فيه موهوما
والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الاجتماع ولا الترك لهما والا ارتفعا والعمل بالمرجوح وهو عدم الموهوم مع
وجود الراجح وهو الظن بوجوده فيه ممتنع اذ ليس من شان العاقل ذلك فتعين العمل بالظن بوجود الحكم
فيه الراجح على وهم عدمه وهو المطلوب فان قيل لو كان العمل بالظن واجبا لوجب على القاضي العمل بقول
شاهد واحد في غير الزنا وبشاهدين فيه اذا اغلب على ظنه صدقه او صدقهما وعلى من ظن صدق المتنبي تصديقه
قلنا في الجواب عنه ان المدعى هو ان العمل بالظن فيما لا يقتضي القاطع خلافه واجب كالقياس وما ذكرتم
من الصور فالقاطع دل على عدم جواز العمل فيها فلا يرد نقضا احتجوا بوجوه احتج القائلون
بعدم حجية القياس في الشرع على مطلوبهم بوجوه ستة الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة و
المعقول البحت والمركب من المعقول والمنقول والحصر فيها ظاهر لان الدليل على حجية القياس اما ان يكون
نقليا صرفا او عقليا صرفا او مركبا منهما والاول اما ان يكون كتابا او سنة او اجماعا والاجماع انما يفيد ان
لو امكن معرفة اهل الاجماع وما امكن معرفتهم لا تفاق اهل السنة والصحابة لكون عددهم منتشرين في

مشارق الارض ومغاربها فلا يمكن معرفتهم كما عرفت في اخر بحث ادلة القياس في الستة الوجه الاول التمسك بالكتاب
واورد المصنف منه ايات خمسا الاولى قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله يدل على ان العمل بالقياس منهي عنه
لكونه تقدما بين يدي الله ورسوله الثاني قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يدل ايضا على عدم جواز العمل به
لان العمل به قول بالظن الذي هو غير العلم فيكون قولا بما لا يعلم الثالث قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والتقرير
فيها كما في الثانية الرابع قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يدل على اشتمال القران على الاحكام الشرعية
وحينئذ يتقرر الحكم الثابت بالقياس ان دل عليه الكتاب كان ثابتا بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه لم يكن
حكما شرعيا فلا يكون القياس الدال عليه حجة شرعية الخامس قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا دل
على ان مقتضى القياس ليس بحق لما عرفت ان العمل بالقياس عمل بالظن فلو كان مقتضاه حقا لكان
الظن مغنيا من الحق شيئا والاية تنفيه قلنا في الجواب عن جميع هذه الايات ان الحكم الحاصل من
القياس مقطوع والظن انما وقع في طريقه كما مر في اول الكتاب ومنه تعرف ان هذا الجواب لا يدفع مقتضى الاية
الاولى والرابعة وذلك ظاهر بل الاولى ان يقال في الجواب عن التمسك بالاية الاولى انا لا نسلم ان العمل بالقياس
تقدم بين يدي الله ورسوله وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن القياس اعتبارا مامورا به لكنه اعتبار مامور به لما سبق فلا
يلزم ذلك وعن التمسك بالاية الرابعة ان المراد بالكتاب المبين هو اللوح المحفوظ لا القران وان سلم انه القران
لكنه غير دال على عمومه بدليل انه غير مشتمل على جميع الاحكام الفرعية غير المحصورة والقضايا الهندسية والمباحث
الرياضية وغيرها الوجه الثاني قوله عليه السلم الوجه الثاني من الوجوه الستة التمسك
بالسنة وهو قوله عليه السلم يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد
ضلوا فانه يدل على ان العمل بالقياس ضلال فلا يجوز الوجه الثالث منها التمسك باجماع الصحابة وتقريره
ان بعض الصحابة ذم العمل بالقياس لما مر ولم ينكر عليه احد اذ لم يظهر من احد منهم الانكار على ذلك فيكون
اجماعا منهم على عدم جواز العمل به قلنا في الجواب عن هذين الوجهين انهما معارضان بمثلهما من
الخبر بالخبر والاجماع بالاجماع فان خبر معاذ دل على جواز العمل بالقياس وعمل بعض الصحابة
به من غير ظهور انكار اجماع منهم على جواز العمل به واذا كانا متعارضين يجب التوفيق بينهما كما مر
الوجه الرابع نقل الامامية الوجه الرابع التمسك باجماع العترة وتقريره ان الامامية
نقلوا انكار القياس عن العترة فيكون اجماعا منهم على ذلك واجماعهم حجة لما مر في باب الاجماع قلنا في الجواب
عنه لا نسلم حجية اجماع العترة ولو سلم فمعارض بنقل الزيدية عن العترة جواز العمل به وفيه نظر فانا
كما نعلم بعد مخالطة اصحاب الثلاثة مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك القول بالقياس فكذا نعلم ان
مذهب اهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الائمة انكار القياس الوجه
الخامس انه يؤدي الوجه الخامس التمسك بالمركب من المعقول والكتاب وتقريره

ان العمل بالقياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة لكونه اتباع الامارة المقتضي للمنازعة والاختلاف والمنازعة منهية لقوله تعالى ولا تنازعوا فالمؤدي اليه كذلك قلنا في الجواب عنه ان الاية الناهية عن النزاع مختصة بالاختلاف في الاراء والحروب يدل عليه سياق الاية لا في الاحكام الشرعية لان الاختلاف فيها غير منهي بل مندوب لقوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة

الوجه السادس السابع

الوجه السادس التمسك بالمعقول البحت وتقريره ان مبنى القياس على الجمع في الحكم بين المتماثلين لاشتراكهما في المصلحة الموجبة له وعلى الفرق في الحكم بين المختلفين في المصلحة وعلى كون علة الاصل مستلزمة لحكمه حيث كانت في القياس الغير الجلي وعلى كون الحكم في الفرع اولى من الاصل في القياس الجلي حيث يكون استلزام العلة الحكم في الفرع اظهر من استلزامها الحكم في الاصل والشرع لم يعتبر هذه المعاني لان الشارع فضل بين الازمنة في الاحكام لانه فضل ليلة القدر على سائر الليالي وبين الامكنة كذلك لانه فضل الكعبة على سائر الاماكن وبين الصلوات في القصر فانه نقص عن الرباعية النصف دون غيرها والازمنة والامكنة والصلوات متماثلات فلم يجمع بين المتماثلات بل فرق بينها وجمع بين الماء والتراب في التطهير وهما مختلفان لان الماء منظف والتراب مشوه فلم يفرق بينهما واوجب التعفف على الحرة الشوهاء ولم يوجبه على الامة الحسناء مع ان علة التعفف موجودة في صورة الامة الحسناء وكذلك قطع سارق المال القليل ولم يقطع غاصب المال الكثير مع ان تلك العلة موجودة في الغصب فلم يعتبر استلزام العلة للحكم وحد بقذف الزنا وشرط في اثباته شهادة اربع دون الكفر الذي هو اغلظ منه اذ لا حد بالقذف به ولا اشترط في اثباته شهادة اربع فلم يعتبر اولوية القياس واذا ثبت عدم هذه المعاني في الشرع ثبت عدم اعتبار القياس شرعا لان عدم اعتبارها ينافي القياس قلنا في الجواب عنه ان القياس انما يسوغ في الشرع حيث عرفنا المعنى المشترك الموجب للقياس وهذه الصور مما لا يعرف فيها المعنى المشترك الموجب للقياس فلا يرد نقضا فان الصور التي فصل الشارع بينها جاز ان يكون بينها لا اشتراك بينها في العلة المعتبرة شرعا المقتضية للاشتراك في الحكم والصور التي جمع بينها فيما اشتركت في العلة المعتبرة وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لان ما لم يعرف انما هو العلة المعتبرة وظن غير العلة المعتبرة علة معتبرة

المسألة الثانية في ان تنصيص الشارع

الثانية قال النظام

على علة الحكم هل يفيد الامر بالقياس ام لا فنقول قال النظام وابو الحسين البصري وبعض الفقهاء ان تنصيص الشارع على علة الحكم امر منه بالقياس مطلقا سواء كانت تلك العلة علة الفعل او الترك على معنى ان ذلك يقتضي تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص وان لم يرد ما يوجب التعبد بالقياس وقال اكثر المتأخرين انه لا يفيد ذلك مطلقا وهو المختار وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك فقال ان كان النص على علة الفعل بان كانت علة لوجوب الفعل او ندبه لم يكن امرا بالقياس فلا يكفي ذكرها في ايجاب الفعل ولا في ندبه ان وجدت وان كان النص على علة الترك بان كانت علة التحريم كان امرا بالقياس فيلزم تحريم الفعل ان وجدت لنا على المختار ان

التنصيص

التنصيص بالعلة ليس امرا بالقياس مطلقا ان التنصيص على علية التحريم ليس امرا بالقياس لان الشارع اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون علة التحريم هي الاسكار مطلقا حتى يثبت التحريم في كل ما يسكر ويكون امرا بالقياس كما هو مذهبكم ويحتمل ان يكون علته اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلية فلا يثبت به التحريم في كل ما يسكر فلم يكن امرا بالقياس لامتناع التعدية حينئذ واذا احتمل كل منهما امتنع الجزم بالامر بالقياس واذا لم يكن التنصيص على علة التحريم اعني علة الترك امرا بالقياس لم يكن في غيره اعني علة الحكم لعدم القائل بالفصل وهو المطلوب فان قيل الاحتمال الثاني ساقط بحسب العرف اذ الاغلب على الظن عرفا عدم التقيد بالمحل الذي نص على علته بدليل ان الاب اذا قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة فانها سم فهم العرف منعه عن اكل كل حشيشة يكون سما ولم يفهم تخصيص المنع بتلك الحشيشة واذا ثبت سقوط التقييد في العرف ثبت سقوطه في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا كان ساقطا شرعا كانت العلة هي الاسكار مطلقا فكان امرا بالقياس كما هو مذهبنا وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه سلمنا ان التقييد ساقط شرعا لكن لا يلزم من مجرد التنصيص على العلة الامر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك في العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس فلا يلزم مطلوبكم فان قيل ما ذكرتم من المثال ليس من صور التنصيص على العلة لان الاحتمال الثاني في التنصيص بل صورة التنصيص على العلة مثلا ان يقول علة الحرمة الاسكار فحينئذ يندفع هذا الاحتمال ويصح ان يكون امرا بالقياس قلنا في الجواب عنه انه لو قال بهذه الصيغة لم يكن ايضا امرا بالقياس لان هذه الصيغة مقتضية لثبوت الحرمة في جميع صور الاسكار بالنص دون القياس اما ثبوتها بالنص فلان النص دل على عليه الاسكار من حيث هو والعلم بعلية الاسكار يقتضي العلم بثبوت الحرمة في جميع صور وجوده فيكون النص مقتضيا لثبوت الحرمة في جميع صور وجوده وهو المطلوب واما عدم ثبوتها بالقياس فلان الحكم لما ثبت في جميع صور وجوده بالنص لم يكن ثابتا بالقياس لامتناعه حينئذ اذ القياس يقتضي ثبوت الحكم في الفرع بعد العلم بثبوت حكم الاصل لما يجيء في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب وههنا ثبت الحكم في جميع الصور بالنص فامتنع القياس واذا امتنع القياس امتنع الامر به واستدل الفارق بين الفعل والترك بان من ترك الرمانة لحموضتها وجب عليه ان يترك كل رمانة حامضة ومن اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان يأكل كل رمانة حامضة واجيب عنه بان الترك انما كان لحموضة هذه الرمانة فلا يلزم منه ترك سائر الرمانات وان الاكل لهذه الرمانة المخصوصة جاز ان يكون لحموضتها مع ميل الطبيعة اليها وقيام الاشتهاء الصادقة وخلو المعدة عن غيرها فلا يوجب الاكل لسائر الرمانات لان هذه القيود باسرها لم توجد في غيرها واعلم انه تحرير المبحث في هذه المسألة وتقريرها ضبطا ما في المحرر ولان النظام لما كان ممن احال القياس كيف يجعل التنصيص على العلة امرا بالقياس بل لعل مراد النظام من ذلك ان النص على علة الحكم من حيث متى كان في العلم ثبوت الحكم بها في غير محل الحكم

المنصوص وهذا الكلام حق لكننا اثبتنا الحكم في جميع محالها بالنص لا بالقياس لما عرفت وامارة تقريره فلا فائدة لا
حاجة الى هذه التطويلات اذ يكفي في ابطال كون التنصيص بالعلة امرا بالقياس ان يقال ان الشارع ان نص على
علة الحكم من حيث هي كان الحكم ثابتا في جميع محالها بالنص دون القياس كما مر وان نص عليها بحيث يكون
للتقييد بالمحل مدخل في العلية لم يثبت القياس لامتناع تعديته واما ما كان لم يكن امرا بالقياس وهو المطلوب

الثالثة القياس

المسألة الثالثة في بيان اقسام القياس معقول القياس اما قطعي
وهو القياس الذي علم علة الحكم في الاصل وعلم وجودها في الفرع فعلمتهما ثبوت الحكم في الفرع واما ظني وهو
القياس الذي ظن علة الحكم في الاصل وظن وجودها في الفرع او علم احدهما وظن الاخر فظن منهما وجود الحكم
في الفرع اذا عرفت هذا فمعقول القياس ان كان قطعيا يمتنع ان يكون حكم الفرع اقوى من حكم الاصل اذ لا وجه
للاعتقاد اقوى من المتيقن وان كان ظنيا فلا يمتنع فيه ذلك بل جاز ان يكون الحكم في الفرع اولى من الحكم في
الاصل بان يكون استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع اظهر من استلزامها لحكم الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم
التأفيف فان استلزام وجوب احترام الوالدين لحرمة الضرب اظهر من استلزامه لحرمة التأفيف وجاز ان يكون
ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الاصل على معنى ان استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع يكون مساويا في الظهور
لاستلزامها لحكم الاصل كقياس الامة على العبد في سراية العتق اذا اعتق الموسر البعض فان المشترك بينهما
تشوف الشارع بالعتق وليس استلزامه لاحدى السرايتين اظهر من استلزامه للاخرى وجاز ان يكون حكم الفرع
ادون من حكم الاصل اي يكون استلزام العلة المشتركة لحكم الفرع اخفى من استلزامه لحكم الاصل كقياس البطيخ على
البر في الربا لان علة الربا في المطعومات سر الطعم والاقتيات وسر في البر اكثر منها في البطيخ وقال الحنفي في تعليله بهذه
العبارة اذ يحتمل ان يكون العلة غير الطعم كما ذهب اليه مالك من ان العلة هي القوت فلا يكون حكم الربوية في السفرجل
مبنيا على هذا التقدير فلذلك كان الحكم في الفرع ادون وفيه نظر فان مذهب مالك حسبما قرره يقتضي عدم
الحكم في الفرع لا كون الحكم فيه ادون واعلم ان لفظ القياس في قوله فيكون منحصرا بان اولوية الحكم في الفرع من الحكم في الاصل
على النحو المذكور مختصة بالقياس الظني وليس كذلك اذ جاز ذلك في القياس القطعي ايضا لكون القطعيات
ربما تتفاوت بالظهور والخفاء فان قيل على مثال ما ذكرتم الحكم في الفرع اولى من الحكم في الاصل ان تحريم التأفيف
يدل عرفا على تحريم انواع الاذى التي منها الضرب لان المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي
الى المنع من انواع الاذى واذا كان كذلك كان تحريم الضرب مستفادا من النص لا من القياس قلنا في الجواب
عنه ان هذا النقل غير صحيح اذ يكذبه قول الملك للجلاد اقتل فلانا ولا تستخف به فانه نهي عن الاستخفاف مع العلم
ان تحريم الضرب مستفاد من القياس لا من النص وفيه نظر لان حسن هذا القول انما هو في ذلك المثال بل لو قال
ملك به قول الملك للجلاد اقتله ولا تقل له اف لكان صحيحا وذلك ظاهر فان قيل لو كان حرمة الضرب مستفادة من
القياس على حرمة التأفيف لوجب ان لا يقول بحرمة الضرب من ينكر القياس وهم ظاهرية لكن اللازم منتف

بحكم الاصل

لكون حرمة الضرب متفقا عليه عند القائل بالقياس وعند منكره قلنا في الجواب عنه ان حرمة الضرب
مستفادة من القياس وانما قال بها منكر القياس لان القياس الذي استفيد منه حرمة الضرب قياس جلي
والقياس الجلي لم ينكره احد وفيه نظر لما مر في صدر باب القياس فان من ينكر اصل القياس كيف يقول
بالقياس الجلي فان قيل نفي الادنى يدل على نفي الاعلى فكما ان قولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل عرفا على انه لا يملك
دينارا ولا زيادة من دينار وكما ان قولهم فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا فانه يدل على انه لا يملك شيئا واذا كان نفي الادنى
دالا على نفي الاعلى كان تحريم التأفيف دالا على تحريم الضرب عرفا فكان تحريم الضرب مستفادا من الدلالة لا من القياس قلنا
في الجواب عنه ان تحريم الضرب مستفاد من القياس وقد بيناه واما قولهم فلان لا يملك حبة فانما يدل على انه لا يملك
دينارا ولا درهما لكون الحبة جزءا من الدينار والدرهم ونفي الجزء مستلزم نفي الكل بخلاف التأفيف فانه
ليس جزء الضرب فظهر الفرق بينهما واما قولهم فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا فانما يدل عرفا على انه
لا يملك شيئا للضرورة ومن ان النقير عبارة عن النقرة التي في ظهر النواة والقطمير عبارة عن شق النواة كما ذكر
في المحصول او عن القشرة الرقيقة التي عليها كما في الصحاح ولا يمكن حملهما على الحقيقة فتعين العرف لضرورة امتناع
الحمل على الحقيقة الى عدم تملك شيء وهذه الضرورة منتفية في التأفيف لكونه محمولا على الحقيقة فظهر الفرق

الرابعة القياس

المسألة الرابعة في بيان ما يجري فيه القياس من المسائل وما لا يجري
فيه هنا معقول القياس يجري في جميع الشرعيات وعند التمسك به فيما ذكر في الحدود والكفارات فعند الشافعي
يجب الحد على اللائط قياسا على الزاني والجامع بينهما ادخال فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا وحينئذ في الكفارات
كقول الحنفية يجب الكفارة بالافطار بالاكل قياسا على الافطار بالوقاع هكذا نقله الامام في المحصول
عن الشافعي في ذكره مناقب الشافعي ولكن الحنفية يقولون انما يعرف وجوب الكفارة بالافطار با
لاكل والشرب لعموم قوله عليه السلام من افطر في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر لا للقياس فلا مناقضة
في كلامهم وانما يجري القياس في الحدود والكفارات وساير الشرعيات لعموم الدلائل الدالة على جواز
العمل بالقياس نحو قوله تعالى فاعتبروا فانه عام وكقول معاذ اجتهد وتصويب الرسول عليه السلام
اياه فان كلا منها مطلق وانما خص الحدود والكفارات بالذكر لان الحنفية يعترضون بانه فيهما ان القياس
يحتمل الشبهة لعدم افادته القطع والحدود عقوبات والكفارات فيها شائبة العقوبة فيجب ان
يدرأ به لقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات واذا وجب درء الحدود والكفارات بالقياس
لا يمكن اثباتها به فلا يجري القياس فيها واجيب بان عدم افادة القياس القطع لا يعد شبهة
دارئة للحدود والا لما ثبت بخبر الواحد لعدم افادته العلم وقد اتفقوا على جواز اثباتها به والقياس
يجري في العقليات عند اكثر المتكلمين ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد وقالوا لا بد من جامع
عقلي وهو اربعة عندهم العلة كقولهم عالمية الغائب معللة بالعلم قياسا على الشاهد والحد كقولك

التايل حد العالم غايبا من له العلم قياسا على الشاهد هذه الشرط كقولنا العلم في الغايب مشروط بالحيوة قياسا
على الشاهد والدليل كقولنا اتقان الافعال واحكامها يدل على ارادة الفاعل وعلمه في الغايب قياسا على
الشاهد واما يجرى القياس فيها اذ القياس قد يكون معناه مفيدا للتعين فجاز ان يستدل به في العقليات
وكذا القياس يجرى في اللغات عند اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي اذ الطرح علة التسمية
كما يقولون عصير العنب انما سمي خمرا للشدة المطربة التي تخامر العقل اذ تسميته بالخمر دايرة مع الشدة
المطربة وجودا وعدما ودوران الشي مع الشي آية كون المدار علة للدائر فعلم ان علة تسميته بالخمر هي الشدة
المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا قياسا عليه دون الاسباب فان القياس لا يجرى فيها واستدل
الامام عليه في المحصول وقال مثلا لا يجوز للواط على الزنا في كونه سببا للحد لان كون الزنا سببا للحد ان كان لامر
مشترك بينه وبين اللواط كان السبب ذلك المشترك لا الزنا وقد فرضنا الزنا سببا هذا خلف وان كان لامر
غير مشترك امتنع القياس لانتفاء الجامع فان قلت هذا ما ينافي ما ذكرتم من ان القياس يجرى في الحدود
ومثلتم بقياس اللايط على الزاني وههنا منعتم قياس اللايط على الزاني قلت الجايز قياس اللايط على
الزاني في الحكم وهو وجوب الحد والممتنع قياس اللايط على الزاني في كونه سببا لوجوب الحد فلا منافاة و
دون العادات لان القياس انما يجرى فيما يعلم علة الحكم قطعا او ظاهرا وطريق العادة والخلقة كاقل الحيض
واكثره لا يعلم اسبابها لا قطعا ولا ظاهرا فيجب الرجوع فيها الى قول الصادق دون القياس واعلم ان في
هذه الادلة انظارا واجابات يطول الكتاب بايرادها تركناها للاختصار

الباب الثاني في اركانه

الباب الثاني في بيان اركان القياس وتعريفها فنقول اذا ثبت حكم مختلف
فيه في صورة لمشترك بينها وبين صورة اخرى اتفقوا على ثبوت مثل ذلك الحكم فيها كان ذلك الاثبات قياسا
لما عرفت من تفسيره مثلا اتفقوا على تحريم بيع البر بجنسه متفاضلا للحديث المشهور في باب الربا
واختلفوا في الذرة فاذا اثبت تحريم البيع في الذرة بجنسها متفاضلا للمشترك بينهما وهو الطعم او الكيل
فهذا الاثبات قياس والبر محل الحكم المتفق عليه ودليله الحديث والذرة محل الحكم المختلف فيه اذا
عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان القياس لا بد له من اركان ثلثة الاصل والفرع والجامع لكن اختلفوا في ان
الاصل والفرع ماذا فالفقهاء يسمون الصورة الاولى التي هي محل الحكم المتفق عليه كالبر في مثالنا اصلا
والصورة الثانية التي هي محل الحكم المختلف فيه كالذرة في مثالنا فرعا والمشترك بينهما كالكيل او الطعم في
مثالنا علة وجامعا والمتكلمون جعلوا دليل الحكم في الاصل عند الفقهاء كالحديث المشهور الدال على تحريم بيع البر
متفاضلا اصلا قال الامام في المحصول اما قول الفقهاء فضعيف لان اصل الشي ما يتفرع عليه
غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير متفرع على البر لانه لو لم يوجد فيه ذلك الحكم بل حرم الربا
لم يكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في البر امكن تفريع

حرمة الربا في الذرة عليه فاذن الحكم المطلوب اثباته غير متفرع على البر بل على الحكم الحاصل فيه فاذن
البر لا يكون اصلا للحكم المطلوب واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لانا لو قدرنا انا كنا عالمين بحرمة
الربا في البر بالضرورة او بالدليل العقلي امكننا ان نفرع حكم الذرة عليه وان لم نعرف النص الدال عليه
فلا يكون النص اصلا والامام حيث ابطل القولين جعل الحكم في الصورة الاولى وهي محل الوفاق
اصلا وعلته فرعا من حيث ان العلم بعلة الحكم في محل الوفاق متفرع على العلم بثبوته فيه اذ ما لم يعلم الحكم
في محل الوفاق لم يطلب علته وجعل الامر في الصورة الثانية بالعكس من ذلك اي جعل العلة اصلا والحكم
على الخلاف اذ ما لم يعلم حصول العلة فيها لم يمكننا اثبات الحكم فيها ثم قال ان لقول الفقهاء والمتكلمين وجها
لانه لما ثبت ان الحكم في محل الوفاق اصل وكان كل من المحل ودليل الحكم اصلا له لاحتياجه الى الحكم في الخارج
والى الخبر في الذهن كان ثمة اصلا للاصل فكان اصلا ثم قال واعلم انا نجد التنبيه على هذه الدقايق لان
الفقهاء على مصطلحهم والمصنف اورد بيان اركان القياس في فصلين لان اركانه ثلثة احدها علة والآخران
المعلولان فيرجع البحث الى ما يتعلق بالعلة والى ما يتعلق بالمعلول فاقتضى ذلك تقسيمها فصلين

الفصل الاول في العلة

الفصل الاول في بيان علة الحكم والمباحث المتعلقة بها وانما قدم البحث
عنها على البحث عن ساير اركان القياس لان اعظمها واولاها بالبحث والتدقيق انما سر الكلام فيها فنقول
ان الاشاعرة فسروا علة الحكم بالمعرف للحكم دون الموجب له والداعي الشارع اليه لما ثبت ان الحكم عندهم خطاب الله تعالى
الذي كلامه القديم فيمتنع تعليله بشي من العلل وفيه نظر لان فسر العلة ربما تكون مستنبطة كما سيجي وحينئذ يلزم
الدور من تعريف العلة بمعرف الحكم لان العلة المستنبطة عرفت بالحكم لان معرفة عليه الوصف متاخرة عن طلب
علته المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على العلم بالحكم فيدور وانه باطل قلنا
في الجواب عنه ان تعريف الحكم العلة المستنبطة انما هو في الاصل وتعريف العلة الحكم انما هو في الفرع فلا
دور والتحقيق فيه ان الحكم نوعان احدهما حكم الاصل والثاني حكم الفرع فحكم الاصل هو المعرف للعلة
المستنبطة وحكم الفرع هو المعرف بالعلة المستنبطة فلا دور فان قلت حكم الفرع مثل حكم الاصل فما
يكون معرفا للحد مما يكون معرفا للآخر لان حكم الامثال واحد قلت الامثال قد يختلف بالجلاء والخفاء
وان اشتركت في الماهية ولوازمها فجاز ان يكون بعضها اجلى من الآخر والنظر الكاشف عن
مباحث العلة يقع في اطراف ثلثة لان البحث اما ان يقع في الطرق الدالة عليها او في الامور المانعة عن عليها
او في اقسامها

الطرف الاول

الطرف الاول في بيان الطرق الدالة على عليتها وهي تسعة
الطريق الاول النص الدال على العلية صريحا وهو قسمان قاطع وظاهر لانه ان لم يحتمل غير العلية فقاطع وان احتمل
فظاهر اما النص القاطع فهو ان يذكر الشارع لفظا صريحا في العلية غير محتمل لغيرها اما حرفا من حروف
التعليل لا لقصده سواه نحو كي كما في قوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ومعناه ان الفي الذي

اما الله عليه وسلم لهما انما خص وجوه الفيء المضارفة التي سماها الله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم اترون
به فان حق الفيء ان يعطى الفقراء المكونين لهم بلغة يعيشون بها والدولة بالفتح والضم ما يدول ويدور للانسان
من الجد او لعطاء وهو مصدر في اللغة لا يجتمع عنده كلفظ لاجل في قوله عليه السلم انما جعل الاستيذان لاجل البصر
اي انما جعل الاستيذان واجبا في الشرع لاجل حفظ البصر حتى لا يقع على من حرم النظر اليه وفي قوله
عليه السلم انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي انما نهيتكم عن ادخاره لاجل الفقراء السيارة هكذا قاله
الاستاد في شرح مختصر المنتهى وقال في الصحاح الدافة الجيش يدفون نحو العدو اي يدبون واما النص
الظاهر وهو ان يذكر لفظا ظاهرا في التعليل محتملا لغيره كاللام والباء وان فان هذه الحروف وان كانت صريحة في
التعليل لكنه قد يقصد بها سواه مجازا اما اللام فكما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا اللام موضوعة
للتعليل كذا اورد الامام في المحصول مثال اللام في افادة التعليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن امثلة
في افادة التعليل من مثال المصنف فان قلت لو كانت اللام متعينة للتعليل لما دخلت في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا
من الجن والانس اي خلقنا لها وفي قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب لكنها لا تفيد التعليل فيهما اتفاقا اذ جهنم
لا يكون علة للخلق ولا الموت للولادة ولا الخراب للبناء قلت في الجواب عنه ان اللام وان كانت في اللغة للتعليل
لكنها وردت في هاتين الصورتين للعاقبة مجازا والاصل الاشتراك واما ان فكما في قوله عليه السلم في المحرم الذي وقصت به
ناقته ومات في احرامه لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا جعل ان بما بعدها علة لتحريم تطييبه وقد ترد
لغير التعليل مجازا كما في قولك ان زيدا قائم فانها للتاكيد مضمون الجملة الاسمية وتحقيقه وفي كونها في تاكيد مضمون الجملة
الاسمية مجازا نظر قال الفاضل المراعي وفي مثال المصنف نظر لانه من امثلة الايماء كما سيصرح به وذكر
في المحصول مثاله قوله عليه السلم انها من الطوافين عليكم قلت هذا سهو منه لان في المثال ما يدل على التعليل صريحا وهو
ان بلا عده وما يدل عليه غير صريح وهو ترتيب الحكم على الوصف بلفظ الفاء فجاز ان يورده مرة لما يفيد التعليل صريحا
وهو النص الظاهر ومرة لما يفيده غير صريح وهو الايماء ومثال المحصول ايضا من امثلة الايماء كما يجيء في النوع الثالث
ثم قال الاستاد في شرح مختصر المنتهى ما يدل على التعليل ظاهرا مثل ان المخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة
على ما يوردونه هنا ويذكرون مثالها قوله عليه السلم انها من الطوافين وهذه بالحقيقة مقدرة باللام واورد في مثالها قوله
تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة وفيه نظر اما اولا فلان الاصل عدم تقدير اللام
في قوله انها من الطوافين واما ثانيا فلان التعليل في مثال المورد انما استفيد من اللام الملفوظ وهي اولى بافادة
التعليل من اللام المقدرة واما الباء فكما في قوله فبما رحمة من الله لنت لهم جعل الرحمة مما دخلت عليه علة اللين
المنسوب الى رسول الله صلعم وقد ترد مجازا لغير التعليل كالمعاني المشهورة للباء وفيه نظر لانهم نصوا على ان الباء حقيقة
في الالصاق وتمسك به الامام في المحصول غير مرة فكيف يسوغ له ان يقول انه حقيقة في التعليل مجاز في الالصاق ٥

الثالث الايماء وهو

الطرق الثاني من الطرق الدالة على علية الوصف من الايماء وهو

اول له ملك ينادي كل يوم

النص

النص الذي يدل على العلية لا بالصريح بل لاقترانه بحكم لو لم يكن ذلك الوصف للتعليل لكان اقترانه به بعيدا من الشارع
كما سيجيء والايماء خمسة انواع النوع الاول منه ترتيب الحكم على الوصف بلفظ الفاء وذكر له ثلاثة اقسام لان الفاء اما
ان يدخل على الوصف والحكم متقدم عليه مثل قوله عليه السلم في المحرم المذكور لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا
او يدخل على الحكم والوصف متقدم عليه وذلك اما في كلام الشارع نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
او في كلام الراوي كقول ابي هريرة رضه زنا ماعز فرجم فالترتيب في هذه الصور يدل على ان ما رتب عليه الحكم علة
الحكم لكون الفاء للتعقيب وحينئذ يلزم منه السببية وهو ان يثبت الحكم عقيبه اذ لا نعني بها الا ذلك فلو لم
يثبت الحكم عقيبه لكان ذكر الفاء مستهجنا وفيه نظر لان هذا التعليل لا يتمشى في المثال الثاني وانما قدم المصنف
مثال القسم الثاني على مثال القسم الاول وقدمهما على مثال الثالث لان دخول الفاء في كلام الشارع ابلغ في افادة
العلية من دخولها في كلام الراوي لجواز تطرق الخلل الى كلام الراوي دون كلام الشارع فلذلك اخر الثالث عن
الاولين ودخول الفاء في كلام الشارع على الحكم ابلغ من دخولها فيه على الوصف لان اشعار العلة بالمعلول اقوى
من اشعار المعلول بالعلة فلذلك قدم الثاني على الاول

وفرع ترتيب الحكم على الوصف

هذا فرع على كون ترتب الحكم على الوصف بالفاء يقتضي العلية وكان من الواجب على المصنف ان يثبت اولا كون
الترتيب المذكور مقتضيا للعلية حتى يتفرع عليه هذا الفرع كما فعله اولا البيضاوي بالمحصول فان قلت الامام يثبته
اولا لانه يعلم من الفرع قلت الفرع حينئذ اصل له لا فرع عليه اذا عرفت هذا فنقول معناه انه لو قدرنا ان الترتيب
المذكور يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب مجردا عن الفاء مقتضيا للعلية ام لا ولو قدرنا اقتضاه العلية فهل
يشترط فيه كون الوصف مناسبا ام لا فنقول نفس الترتيب بدون الفاء يقتضي العلية من غير اشتراط كون
الوصف مناسبا لانه علة لانه لو قيل اكرم الجاهل واهن العالم يستقبح عرفا وليس ذلك الاستقباح لمجرد الامر
باكرام الجاهل واهانة العالم قد يحسن الامر باكرام الجاهل لنسب وشجاعة وسوابق نعمه ويحسن الامر
باهانة العالم لفسقه وخبثه ودناءة نسبه وخسته فهو لسبق التعليل الى الفهم من جعل كون علة الاكرام والعلم علة
للاهانة فعلم بانه اذا اطلق الترتيب المذكور سبق الى الفهم علية الوصف للحكم فيكون حقيقة فيه فان قيل دلالة الترتيب
الترتيب المذكور على علية الوصف في هذه الصورة لا تستلزم دلالته عليها في كل صورة اذ المثال الجزئي لا يصحح القضية الكلية
قلت في الجواب عنه ان الترتيب المذكور اذا دل على العلية في هذه الصورة يجب ان يدل عليها في جميع الصور
اذ لو كان دالا على غير العلية في بعض الصور لكان مشتركا بينهما وهو باطل دفعا للاشتراك كذا قال الخنجي وفيه نظر
لان الاشتراك انما يلزم ان لو دل التركيب على عدم العلية في غير هذه الصورة وللخصم ان يمنع اذ لا يلزم من عدم
الدلالة الدلالة على العدم وجوابه ان هذا التركيب وقع على قاعدة العربية فلا بد وان يدل على شيء فمدلوله في غير
هذه الصورة ان كان التعليل فذاك وان كان غيره يلزم الاشتراك لا محالة

الثاني ان يحكم

النوع الثاني من الايماء ان يحكم الشارع بحكم عقيب علمه بصفة المكلف المحكوم عليه بذلك الحكم فيعلم ان تلك الصفة

علة لذلك الحكم كقول الاعرابي واقعت في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه السلام عقيب حصول علمه بان السايل افطر
بالوقاع اعتق رقبة فانه يعلم منه ان الافطار بالوقاع علة للكفارة لان قوله عليه السلام اعتق رقبة كلام يصلح ان يكون جوابا
عن سواله والصالح للجواب سواله اذا ذكر عقيبه غلب على الظن كونه جوابا عن ذكر السوال لان السكوت عن السوال الاول
خلاف الظاهر واذا كان جوابا عن السوال كان السوال معادا في الجواب تقديرا اذ يصير تقدير الكلام ان واقعت
فاعتق ويكون هذا النوع من الايماء ملحقا بالنوع الاول منه وهو ان ادوات العليه لانه في التقدير ترتيب حكم على وصف
بلفظ الفا الذي من النوع الاول كما عرفت

النوع الثالث ان يذكر وصفا

من الايماء ان يذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم ولم يكن من جملته لم يكن في ذكره فايده وحينئذ يجب ان يكون
ذلك الوصف علة لذلك الحكم والاوقع في كلام الشارع ما لا فايدة به وهذا النوع يقع على اربعة اقسام الاول ان يذكره
دفعا للسوال في صورة الاشكال لزعم الاشتراك بينها وبين صورة اخرى مثل ما نقل عنه عليه السلام انه امتنع عن الدخول
على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على فلان وعنده هرة زعما منه ان الهرة كالكلب في النجاسة فقال
عليه السلام دافعا لزعمه انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم فلو لم يكن كونها من الطوافين مؤثرا في
طهارتها ودافعا لسوال السايل لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فايدة الثاني ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة
الى ذكره ابتداء ولا معنى له حينئذ فيعلم انه انما ذكره لكونه مؤثرا في الحكم لما روي عنه عليه السلام في حديث
ابن مسعود ليلة الجن حيث طلب الماء ليتطهر به وتوضأ بماء نبذ فيه تميرات لاجتذاب ملوحة الماء انه
قال تمرة طيبة وماء طهور فلو لم يكن طهارة التمرة في هذا الغرض مؤثرة في بقاء الماء على طهوريته لم يكن لذكرها
فايدة الثالث ان يسال الشارع عن وصف مقرر عليه حكما كقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع
الرطب بالتمر متساويا اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال عليه السلام فلا اذن فلو لم يكن نقصانه باليبس
علة للمنع من البيع لم يكن لذكره وتقرير الحكم عليه فايدة قال الامام في المحصول وهذا ايضا يدل على العلية
من حيث الجواب بالفاء الرابع ان يقرر عليه حكم ما اشبه المسؤول عنه وينبه على وجه الشبه منه ومن المسؤول
عنه فيعلم ان وجه الشبه علة الحكم المسؤول عنه كقوله عليه السلام لعمر وقد سال عن قبلة الصايم هل هي مفطرة ام
لا ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته لكان معنى لا فقال عمر لا فنبه الرسول عليه السلام بهذا على ان حكم القبلة في عدم
افسادها الصوم حكم ما اشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه ان كلا منهما مقدمة لشي لان القبلة للانزال والمضمضة
للشرب واذا لم يفسد الاولى لم يحصل بهما ما هو الاثر المطلوب منهما اعني الانزال والشرب فلو لم يكن وجه الشبه
وهو ان مقدمة الشي ليس لها حكم الشي مؤثرا في عدم الافساد لم يكن لقوله عليه السلام ارايت الى اخره فايدة

النوع الرابع من الايماء ان يفرق الشارع في الحكم بين الشيئين بذكر وصف
لو لم يكن علة لم يكن لذكره معنى فيعلم ان الوصف علة لذلك الحكم وهو نوعان احدهما ان لا يكون حكم احد الشيئين
مذكورا في الخطاب كما اذا جرى بيان ارث الورثة فقال عليه السلام القاتل لا يرث فرق بينه وبين ساير الورثة

السلام ٤

بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث على كون القتل مانعا من الارث وليس في هذا الخطاب ذكر حكم
ساير الورثة وثانيهما ان يكون حكم الشيئين مذكورا في الخطاب قال الامام في المحصول وهذا النوع يقع
على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بالشرط كقوله عليه السلام فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا
بيد بعد نهيه عن بيع الاشياء الستة متفاضلة عند اتحاد الجنس فيعلم منه ان اختلاف الجنسين علة
لجواز البيع متفاضلا الثاني ان يقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن
فاتوهن من حيث امركم الله الثالث ان يقع بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون الرابع ان يقع
بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان الخامس ان
يقع باستيناف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة صالحة للعلية كقوله
للراجل سهم وللفارس سهمان واما المصنف فاقتصر من هذا النوع على ذكر الوجه الاول اعلاما بالخامس ه

النوع الخامس من الايماء النهي عن فعل مفوت

الخامس النهي عن مفوت

لما وجب علينا مثل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما وجب السعي علينا وقت نداء الجمعة
وكان البيع في ذلك الوقت مفوتا لهذا الواجب فورد بعد ذلك النهي فيعلم ان علة النهي كون البيع مانعا من السعي
الواجب في ذلك الوقت فهذه انواع الايماء

الطريق الثالث من | الثالث الاجماع

الطرق الدالة على علية الوصف اجماع الامة على كون الوصف علة للحكم وذلك كاجماعهم على كون امتزاج النسبين
علة لتقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في ولاية النكاح فقاس بعد ما في الارث على تقدمه في النكاح لذلك
قال الفاضل المراغي لا يقال فاذا كانت العلة مجمعا عليها فكيف يسوغ الخلاف فيها في مسايل الاجتهاد
ثم قال لانا نقول بان يكون وجودها في الاصل او الفرع ظنيا فاما اذا كان وجودها فيهما قطعيا فلا
يسوغ على ما اشار اليه المصنف في المباحث المتقدمة وفيه نظر فان وجود علية هذه الصورة في الاصل
والفرع قطعي مع ان الاخ من الابوين غير متقدم على الاخ من الام كما في المشركة بل الجواب ان القياس
ربما يكون في الحكمين ليسا من نوع واحد كما في هذه الصورة فلا يلزم من كونه علة لاحد النوعين ومن
التقدم في النكاح كونه علة للنوع الاخر وهو التقدم في الارث

الرابع المناسبة

الطريق الرابع من الطرق الدالة على علية الوصف المناسبة ولا بد من تقديم تعريفها ومن موقعه على تعريف
المناسب فنقول ذكر الامام في المحصول تفسيرين احدهما انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا
او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وزعم ان كلا منهما
بديهي التصور والدليل المشهور المدخول فيه وهو ان كل عاقل يدركهما ويدرك التفرقة بين كل منهما وبين غيرهما
وثانيهما انه الوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات كما يقال هذه اللولوة تناسب هذه اللولوة
اي الجمع بينهما في سلك واحد متلايم اقول فالمناسبة على التفسير الاول اقتضاء الوصف الى ما

اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافر ٥

على الانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وعلى التفسير الثاني ملايم الوصف لافعال العقلاء في العادات ثم قال و
التعريف الاول قول من يعرف احكام الله بالحكم والمصالح والثاني قول من يابا ه اقول كل واحد من هذين
التفسيرين غير جامع لانهم نصوا على ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لشرعية القصاص مع انه لا يصدق
عليه انه وصف يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو وصف ملايم لافعال العقلاء في العادات بل الاولى
في تفسيره بما فسره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم عقلا من ترتيب
الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان نفيا او اثباتا وسواء كان المقصود جلب
منفعة او دفع مفسدة كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم عقلا من ترتيب الحكم وهو
ايجاب القصاص على القاتل حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرعيته وهو بقاء النفوس فان من عزم
على القتل اذا تعقل وجوب القصاص عليه انزجر فيتخلص ذلك الشخص من القتل وهو من القود فتبقى
النفوس محفوظة وهو المعنى بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب واما فوايد القيود الماخوذة
في هذا التعريف فمذكورة في شرح مختصر المنتهى للاستاد نور الله مرقده والمصنف جعل المقاصد انفسها
اوصافا مناسبة اذ تصدق عليها انها تجلب للانسان نفعا او تدفع عنه ضررا لكنه اصطلاح جديد والعجب
من المحشي انه فسر المناسب بالوصف الذي يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وقال القتل العمد العدوان
والردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا اوصاف مناسبة فليت شعري كيف يصدق عليها انها جالبة
للنفع او دافعة للضرر والحق ان من جعل هذه الامور اوصافا مناسبة كجمهور الاصوليين وجب عليه ان يفسر
المناسب بتفسير الآمدي ومن جعلها نفس المقاصد كالمصنف وجب عليه ان يفسره بالتفسير الاول
من تفسيري المحصول واذا تقرر هذا فلنتبع المتن ونقول في تقسيم المناسب المناسب ان لم نظهر
بالبحث عنه حق البحث انه غير مناسب فحقيقي والا فاقناعي والحقيقي ان تعلق بمصلحة الدنيا فدنيوي وان
تعلق بمصلحة الآخرة فاخروي والمصلحة في المناسب الدنيوي ان كانت في محل الضرورة فالمناسب ضروري
كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة اذ لم تخل ملة من الملل عن مراعاتها وهي اعلى مراتب المناسبات
وانحصارها في خمسة بطريق الواقع الاول حفظ النفس بشرع القصاص لقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
وقد عرفت تقريره الثاني حفظ الدين بشرع القتال مع اهل الحرب والزواجر عن الردة والبدعة المؤدية
الى الكفر لقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وذلك لانه اذا قوتل مع اهل الحرب امتنعوا عن منع
الاسلام واذا قتل المرتد والمبتدع لم يرد احد ولم يحدث في الدين بدعة فيبقى الدين محفوظا الثالث حفظ العقل
بشرع الحد على المسكرات والزجر عنها لقوله تعالى ليوقع بينكم العداوة والبغضاء الرابع حفظ المال الذي به المعاش
بشرع الضمان والحد على الغاصب والسارق الخامس حفظ النسب بشرع الحد على الزاني لان المزاحمة
على الابضاع مجلبة للفساد والتقاتل ومفضية الى الاختلاط للانساب المؤدي الى انقطاع تعهد الاولاد المنافي

لبقاء النوع وان كانت في محل الحاجة فالمناسب مصلحي كنصب الولي على الصغير كيلا يضيع حقوقه وان لم يكن في محل
الضرورة ولا الحاجة فالمناسب تحسيني كتقرير الناس على مكارم الاخلاق وحثهم على محاسن الشيم وهذا
على قسمين احدهما ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وثانيهما ما يقع على معارضة
قاعدة معتبرة كالكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادة الا انها منافية لقاعدة معتبرة وهي عدم جواز
بيع الرجل ماله بماله والمناسب الاخروي كتزكية النفس بالرياضة وتهذيب الاخلاق فان نفعها في سعادة
الآخرة والمناسب الاقناعي هو الذي يظن في بادي النظر كونه مناسبا لكنه اذا بحث عنه حق البحث زال ذلك
الظن وظهر عدم مناسبته كتعليل الشافعي تحريم بيع الخمر بنجاستها وقياس الكلب عليه والمناسبة ان
نجاسة الشيء تناسب اذلاله ومقابلته بالمال مناسب اعزازه وبينهما منافاة فالنجاسة وان ظنت اولا
انها مناسبة لتحريم البيع لكنها اذا فتشت زال ذلك الظن وظهر عدم مناسبتها له اذ لا معنى لنجاستها عدم
جواز الصلوة معها ولا مناسبة بين المنع من استصحابها في الصلوة وبين منع بيعه والمناسبة يفيد
العلية الشارع ان اعتبر الوصف المناسب في اثبات الحكم بان يعتبر نوعه في نوع الحكم كالسكر
في الحرمة فان السكر نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في نوع وهو الحرمة او يعتبر نوعه في جنس الحكم كامتزاج
النسبين في تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب فان امتزاج النسبين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع
في جنس الحكم وهو مطلق التقديم على الاخ من الاب فان مطلق التقديم على جنس لنوعين وهما التقديم في
الارث والتقديم في ولاية النكاح او يعتبر جنسه في نوع الحكم كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط
الصلوة فان المشقة المشتركة بينهما جنس للمشقتين وقد اعتبرها الشارع في نوع الحكم وهو سقوط الصلوة
عنهما اعني القضاء على الحائض والركعتين من المسافر او يعتبر جنسه في جنس الحكم كايجاب حد القذف على
الشارب لكون الشرب مظنة القذف لما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال اذا سكر هذى واذا هذى افترى فوجب عليه
حد المفترين والمظنة قد اقيمت مقام المظنون كما اقيم ساع الخلوة بالاجنبية مقام وطيها في الحرمة فالمظنة جنس
للشرب والخلوة وقد اعتبره الشارع في جنس الحكم وهو وجوب الحد الذي هو جنس لحد الشرب وحد
الزنا فالمناسبة تفيد الظن بعلية الوصف المناسب للحكم وذلك لان استقراء الاحكام الشرعية دل على ان
الله تعالى شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا منه عليهم واحسانا اليهم فان العلماء طورا بعد طور تتبعوا الاحكام الشرعية
فوجدوها مقارنة للحكم والمصالح غير منفكة عنها وهذه الرعاية ليست واجبة على الله تعالى لما بين في موضعه فيكون
على سبيل التفضل والانعام على العباد واذا كانت مشروعة للمصالح حيث ثبت حكم شرعي وهناك وصف
مناسب صالح للعلية ولم يوجد وصف صالح للعلية غيره ظن كونه علة لذلك الحكم لان غيره من الاوصاف
الصالحة للعلية غير موجودة المفروض ذلك فلو لم يكن هو علة لخلا الحكم عن العلة والاستقراء ينفيه
فثبت ان المناسبة تفيد ظن العلية وظن العلية معمول به قطعا لما عرفت فالمناسبة تفيد العلية وهو

المطلوب واعلم ان المصنف في التقسيم الاول جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر حفظ العقل وفي هذا القسم الكريم انه
لا يصدق عليه تفسيره للمناسب وهو ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وان لم يعتبر الشارع الوصف المناسب
فهو المناسب المرسل سواء علم ان الشرع الغاه على ما صرح في مختصر المنتهى كايجاب الصوم على الملك المفطر صوم رمضان
بالجماع فان ايجاب الصوم عليه مناسب لحاله مبالغة في زجره عن قضاء شهوته فترجيح حرمة الصوم وذلك لعدم انزجاره
بالاعتاق لوا وجبناه عليه لسهولة ذلك عليه والشرع قد الغاه بالنص وهذا القسم من المناسب المرسل مما لا يجوز
التمسك به اتفاقا او لا يعلم الغاه ولا اعتباره على ما فسره المصنف في الغاية وهذا القسم منه مما اختلف في
جواز التمسك به على ما سيجي واما الامام فقد فسره في المحصول بانه وصف مناسب اعتبر جنسه في جنس الحكم و
لم يوجد دليل على اعتبار عينه في عينه ولهذا التفسير تحير الفاضل المراغي في هذا الموضع وظن ان فيه شيئا من الكتب
عاملا غافلا عما في مختصر المنتهى والغاية فانه لو فسر المناسب بما لا ينتظم الكلام كما قررنا والمناسب الغريب
ما اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر
ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والوصف الملائم ما اثر جنسه في جنس الحكم كما اثر
نوعه في نوع الحكم كقياس المثقل على الجارح في وجوب القصاص فان القتل نوع من الجناية وهو مؤثر في وجوب
القصاص الذي هو نوع من الحكم وجنس الجناية معتبر ايضا في جنس العقوبة والوصف المؤثر هو الذي اثر في جنس
الحكم كامتزاج النسبين المؤثر في حسن التقديم وزعم الحنفي ان المؤثر هو المعتبر جنسه في نوع الحكم كالمشقة في اسقاط
الصلوة وهو مناف لما في المحصول فانه قال هذه العبارة المؤثر هو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم ولما في
مختصر المنتهى ايضا لانه ذكر فيه ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت اعتباره في الشرع بنص واجماع وقال الاستاذ
في شرحه انما سمي مؤثرا لظهور تأثيره في الحكم بالنص او الاجماع ولهذا لا يحتاج الى المناسبة بقوله عليه السلام من مس ذكره
فليتوضأ لما دل على ما سيأتي قسنا عليه مس ذكر غيره وانما نشأ غلط الحنفي من ظاهر لفظ المتن وهو
قوله والمؤثر ما اثر جنسه فيه ولعل المتن كان هكذا والمؤثر ما اثر في جنسه والغلط انما وقع من النساخ

مسئلة المناسبة هذه المسئلة في ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة ومعناه انه
اذا استحكم على وفق وصف يشتمل على نفع ومصلحة لكن يلزم منه ضرر ايضا فاشتمال الوصف على ذلك الضرر هل
يبطل مناسبته لذلك الحكم ام لا والمختار انه لا يبطل لان العقل المناسب ان تضمن ضررا قدر نفعه لا يبطل مناسبته
والا يلزم ابطال المرجوح الراجح وانه باطل وان تضمن ضررا مساويا للنفع فكذا لا يبطل والا يلزم ابطال
احد المتساويين الاخر من غير ترجيح وانه باطل ايضا وان تضمن ضررا ازيد من نفعه فكذلك لا يبطل لا ازدياد
نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق واذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب
انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا ولا يلزم منه بطلانه وهو المراد بقوله لكن يندفع مقتضاه وانما اقتصر
في المتن على السوق الجزئي من الترديد لان عدم بطلان المناسبة على هذا التقدير يستلزم عدم بطلانه

على التقديرين الاولين وهو ظاهر والفاضل المراغي اطنب في هذا المقام بما لا يوافق المتن ولا يناسبه وفيما
ذكرنا غنى عنه الخامس الشبه الطريق الخامس من الطرق الدالة على علية الوصف
الشبه وقد عرف بتعريفين احدهما ما قال القاضي ابو بكر وهو ان الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات بان يكون
جلبه النفع او دفعه الضر كرتبه ذلك الوصف الاسكار فهو الوصف المناسب المعقول اعني الاسكار المناسب بالذات للحرمة
في قياس النبيذ على الخمر لان زوال العقل مناسب بالذات للحرمة والمنع من شربه كما مر في بيان تقسيم المناسب وان ناسبه
بالتبع بان يكون الجلب والدفع لا لكونه ذلك الوصف بل لاستلزامه امرا مناسبا للحكم بالذات فهو الشبه المختلف في
حجيته كالطهارة المناسبة بالتبع لاشتراط النية في قياس الوضوء على التيمم فان الطهارة لا تناسب اشتراط النية لكونها
طهارة ولا اشتراط طهارة الخبث بل لكونها مستلزمة للعبادة المناسبة بالذات لاشتراط النية وانما سمي شبها لان
عدم مناسبته للحكم بالذات تقتضي ظن عدم عليته ومناسبته له بالتبع يقتضي ظن عليته فاشتبه الامر فيه وان
لم يناسبه لا بالذات ولا بالتبع فهو الطرد المردود اتفاقا كبناء القنطرة لكون المايع مطهرا في قياس الخل على الدهن كما لو قال
الشافعي رضي الله عنه ان ازالة النجاسة بالخل مايع لا تبنى عليه القنطرة وهو مما لا يبنى عليه لا تزال به النجاسة كالدهن
فكذا بناء القنطرة لا يناسب التطهير لا بالذات ولا بالتبع والثاني ما قيل ان الوصف الذي لم يناسب الحكم لذاته ان علم
في الشرع اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو الشبه كما يقال بتعميم الطهارة عن الحدث في الماء كما
للحدث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلوة فان الوصف وهو كون الطهارة مرادة للصلوة لا يناسب
تعين الماء لكن الشرع اعتبر جنسه القريب وهو الطهارة بالماء المشترك بين كونها مرادة للصلوة او مرادة لمس المصحف
او للطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبها لانه من حيث انه غير مناسب
يظن انه غير معتبر ومن حيث اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر الاوصاف
ليست كذلك يظن ان الحكم مستند اليه وان لم يعلم ذلك فهو الطرد واعلم ان الفرع اذا تردد بين اصلين متنافيين
وشابه كلا منهما بوجه فالشافعي رضه يسميه قياس الاشباه ويلحقه بما هو اكثر شبها ويعتبر المشابهة في
الحكم وابن علية يعتبر ها في الصورة مثاله العبد المقتول خطأ فانه يشبه المملوكات في الحكم ويشبه الاحرار
في الصورة فان رادف قيمته على دية الحر فالشافعي رضه يعتبر القيمة اي قدر كانت الحاقا له بالمملوكات
في الحكم كالفرس وغيره فانها اذا بلغت وجب قيمتها وابن علية يعتبر الصورة ويقول لا يجب ما
زاد على دية الاحرار الحاقا له بالاحرار وذهب الامام في المحصول الى اعتبار ما يظن استلزامه للحكم بان
يكون علة للحكم او مستلزما لما هو علة له سواء كانت المشابهة في الحكم او في الصورة لوجوب العمل بالظن
ولم يعتبر القاضي ابو بكر قياس الشبه مطلقا اذ ليس عنده حجة لنا على ان الشبه حجة ودليل على
علية الوصف هو ان التشبيه يفيد ظن علية الوصف اما على التقسيم الاول فلانه يستلزم العلة
واما على التقسيم الثاني فلانه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة ورأينا ما بين جنس الوصف في جنس الحكم

دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره هبت ان الشبه يفيد ظن
عليه الوصف وما يفيد الظن يجب العمل به لما مر مرارا واحتج القاضي على ان الشبه ليس بحجة وقال الوصف المسمى
شبها ليس بمناسب للحكم والا لم يكن شبها بل كان مناسبا وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع فالشبه مردود
بالاجماع قلنا في جوابه ان اردت بقولك ان الشبه ليس بمناسب للحكم انه ليس له وجه من الوجوه فممنوع
لما عرفت انه مناسب للحكم لما لاستلزامه المناسب بالذات او لاعتبار جنسه القريب في جنس الحكم وان
اردت به انه ليس بمناسب للحكم بالذات فمسلم لكن لا نسلم ان كل ما ليس بمناسب للحكم بالذات مردود بالاجماع
اذ من جملة المسمى المناسب للحكم باحد الوجهين المذكورين وانعقاد الاجماع على رده ممنوع

السادس الدوران — الطريق السادس من الطرق الدالة على عليه الوصف دوران الحكم معه
وجودا وعدما وفسره المصنف بان يحدث الحكم عند حدوث وصف وينعدم عند عدمه ومثل الامام بالعصير
فانه عدمت حرمته عند حدوث وصف الاسكار فيه وتزول الحرمة عند زوال الاسكار عنه فانه اذا صار خلا لا يحرم
ويسمى الوصف مدارا والحكم دايرا وهذا القدر الذي اورده المصنف في تعريف الدوران غير كاف لانتقاضه بالمتضايفين
وغيرهما بل يجب ان يزاد عليه قيد اخر ويقال ولا يقطع بعدم علته لئلا ينتقض بهما وبغيرهما واحسن
التفاسير تفسير الامام العلامة السبكي رحمه الله بعبارة عن ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية مرة
بعد اخرى وقد اختلف العلماء في دلالته والمختار عند الامام ان الدوران يفيد الظن بعلية المدار للداير وقال
قوم من المعتزلة يفيد القطع بها وقال الاخرون انه لا يفيد القطع ولا الظن لنا على ان الدوران يفيد ظن علية
الوصف وجهان احدهما ان الحكم حادث لا بد له من علة لما مر او لكون الاحكام تابعة للمصالح كما مر وغير
المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبل الحكم فليس بعلة لتخلف معلوله وهو الحكم عنه وان عدم قبل الحكم كان عند
حصوله ايضا معدوما لان الاصل بقاء ما كان على ما كان واذا كان معدوما مع حصول الحكم لا يكون علة له لامتناع
اجتماع المعلول مع عدم العلة وفيه نظر واذا كان للحكم علة وغير المدار لا يكون علة ظن كونه علة فيكون الدوران
مفيدا لظن العلية وهو المطلوب الثاني ان عليه بعض المدارات وهي التي تخلف الداير عنها في شيء من الصور
لا يجتمع مع عدم عليه البعض الاخر من المدارات لان ماهية الدوران ان دلت على عليه المدار للداير يلزم عليه
هذه المدارات التي لم يتخلف الداير عنها في شيء من الصور للدليل الدال على عليتها وان لم يدل عليها يلزم عدم عليه
تلك المدارات وهي التي يتخلف عنها الداير في شيء من الصور للتخلف السالم عن المعارض وهو دلالة ماهية
الدوران على عليه المدار للداير فثبت ان عليه بعض المدارات مع التخلف لا يجتمع مع عدم عليه البعض
والاول وهو عليه بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة للاسهال لقوله
عند الاطباء مع تخلف الاسهال عنه فيلزم انتفاء الثاني وهو عدم عليه بعض المدارات واذا انتفى عدم
عليه بعض المدارات ثبت عليه جميع المدارات وهو المطلوب وعورض هذا الوجه الثاني بمثله و

وقيل عدم عليه بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع علية البعض لان ماهية الدوران
ان دلت على عليه المدار كانت المدارات المتخلف عنها الاثر علة للدليل الدال على عليتها وان لم تدل عليها يلزم عدم
عليه هذه المدارات بالاصل السالم عن معارضة دلالة الدوران على العلية والاول ثابت لكثير من الاتفاقيات
فانتفى الثاني وهو عليه البعض المدارات فلا يكون شيء منها علة وهو المطلوب واجيب عن هذه المعارضة
بانا نختار ان الدوران دال على العلية قوله يلزم عليه تلك المدارات التي تخلف عنها الاثر قلنا لا نسلم قوله لوجود
الدليل عليه قلنا لا يلزم من وجود الدليل وجود المدلول فان المدلول قد لا يثبت عند وجود الدليل المعارض
كالتخلف في هذه الصورة فلا تتم المعارضة والحق ان المعارضة بما هو مغايرة وعورض هذا الدليل بمثله
فقيل عدم عليه بعض المدارات المتخلفة في شيء من الصور لا يجتمع مع عليه بعض المدارات لان ماهية الدوران
اما ان لا تدل على عليه المدارات فيلزم عدم عليتها التخلف السالم عن المعارض واما ان تدل فيلزم عليتها والاول
ثابت فانتفى الثاني ولم يعلم ان التنافي للاجتماع بين الامرين يلزمه على الكل واحد من شقي الترديد نفي احدهما
حتى يلزم عدم الاجتماع بينهما ولا يكفي اثبات احدهما كما قرره اذ لا يلزم من ثبوت احدهما عدم الاجتماع بينهما
وذلك ظاهر والفاضل المراغي تحير في تطبيق جوابه واحتمل على ما في المتن وحمله مرة على الجواب
عن الوجه الثاني ومرة على الجواب عن الوجه الاول وهو مناف لما سيق الكلام لاجله لانه في معرض اقامة
الدليل على افادة الدوران عليه المدار فكيف يرتفع ما دل على مطلوبه وسبب ذلك كله سقوط لفظة
وعورض بمثله عن النسخة التي وقعت اليه واحتج القادحون في الدوران مطلقا وقالوا ان الدوران
في الحقيقة مركب من الطرد والعكس على ما قررتم والطرد لا يؤثر في افادة العلية وفاقا والعكس لم
يعتبر في العلة الشرعية اذ انتفاء العلة الشرعية لا يقتضي انتفاء معلولها فلا يكون شيء منهما دالا على
العلية فلا يكون الدوران دليلا عليه قلنا في الجواب عنه سلمنا ان الطرد بانفراده والعكس بانفراده
لا يدل شيء منهما على العلية لكن لا يلزم من عدم دلالة كل منهما على العلية عند الانفراد عدم دلالتهما عليها عند
الاجتماع اعني الدوران فان المجموع قد يثبت له ما ليس لاجزائه لان المجموع مغاير لكل واحد من اجزائه
فجاز ان يثبت لاحد المتغايرين ما لا يثبت للاخر وايضا الاتفاق على عدم تاثير الطرد في العلية ممنوع

السابع التقسيم — الطريق السابع من الطرق الدالة على عليه الوصف التقسيم
الحاصر والسبر غير الحاصر كما قال في تعريفهما التقسيم ان كان منحصرا بين النفي والاثبات فهو التقسيم
الحاصر والا فهو السبر غير الحاصر والتقسيم الحاصر ربما يفيد القطع بالمطلوب اذا كان الحصر في الاقسام
وابطال غير المطلوب قطعيا فيكون حجة في العقليات والشرعيات مثاله في الشرعيات
فولاية الاجبار ... ان ولاية الاجبار اما ان لا تعلل بامر او تعلل وذلك الامر اما
البكارة او الصغر او غيرهما وجميع الاقسام باطل سوى القسم الثاني وهو ان تكون الولاية معللة

بالبكارة اما بطلان الاول وهو ان لا تعلل بامر والرابع وهو ان تعلل بغيرهما فلانا اجمعنا على ان الاحكام الشرعية معللة
بعلة وعلى ان غيرهما ليس بعلة للولاية واما القسم الثالث وهو ان يعلل بالصغر فلانه لو كانت معللة بالصغر
لثبتت الولاية في الثيب الصغيرة لثبوت علتها حينئذ لكنها لا تثبت لقوله عليه السلم الثيب احق بنفسها من وليها واذا بطلت
الاقسام سوى الثاني تعين وكانت الولاية معللة بالبكارة وهو المطلوب والسبر عند الحاكم حجة في الشرعيات فقط
لافادته الظن دون العقليات مثاله ان يقول في تعليل حرمة الربا في البر بالطعم ان علة حرمة الربا في البر اما الطعم او الكيل او
القوت او المال والكل باطل سوى الطعم فتعين التعليل به قال الامام في المحصول هذا اذا لم نتعرض للاجماع
على تعليل حرمة الربا في البر وعلى حصر العلة في الاقسام المذكورة اما اذا تعرضنا له وقلنا الاجماع منعقد
على تعليل حرمة الربا فيه وعلى حصول العلة في الاقسام المذكورة لكان تقسيما حاصرا فان قيل على السبر انا لم
ان حرمة الربا معللة بعلة لم لا يجوز ان يكون من الاحكام التي لا علة لها ولئن سلمنا ان لها علة لكن لم لا يجوز ان يكون
العلة غير المذكورات والى ما ذكرنا اشار بقوله فان قيل لا علة لها او العلة غيرها قلنا في الجواب عن الاحتمال
الاول انا بينا في باب المناسبة ان الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالحكم والمصالح فاذن ظن كونها
معللة اغلب من ظن عدم تعليلها وعن الثاني ان الاصل عدم غير المذكورات   الثامن الطرد وهو
الطريق الثامن من الطرق الدالة على علية الوصف الطرد قال كثير من الفقهاء الطرد وهو ان يثبت
الحكم في جميع الصور المغايرة لصورة النزاع مع الوصف الذي لا يناسب ذلك الحكم ولا يستلزمه وهو عندهم دال
على ثبوت ذلك الحكم مع ذلك الوصف في محل النزاع ايضا الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وبيانه ان استقراء الشرع يدل
على ان النادر في كل باب ملحق بالغالب فاذا راينا الوصف في جميع الصور المغايرة لصورة النزاع مقارنا
للحكم ثم راينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان نستدل به على ثبوت الحكم فيه الحاقا لهذه الصورة الواحدة بسائر
الصور وقد قال لا يكفي في دلالة الوصف على عليته للحكم مقارنته للحكم في صورة واحدة فانه نقل عن بعض الفقهاء انه
قال مهما رايت الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن العلية واحتج عليه بان علمنا بان الحكم
لا بد له من علة مع علمنا بوجود ذلك الوصف مع خلو ذهننا عن سائر الاوصاف يقتضيان ظن علية
ذلك الوصف لذلك الحكم لان الحكم يستدعي علة ولم يخطر بالبال غيره فيجب عليته لانه لولا عليته لكان ذلك
اما لاستغناء الحكم عن العلة وهو باطل لما مر في المناسبة او لاسناده الى غيره وهو باطل ايضا لعدم الشعور
بغيره اذ المفروض ذلك وهذا القول ضعيف لوجوه الاول ان المفروض عدم الشعور بالغير مفصلا لا اجمالا
فجاز ان نستدل الغير مجملا للعلية كذا الثاني لو كفى في العلية المقارنة في صورة واحدة لادى الى فتح
باب الهذيان كما يقال مس الذكر لا ينقض الوضوء لانه طويل مشقوق الراس فلا ينقض الوضوء
كالبوق الثالث ان ذلك حكم بالتشهي وهو باطل لقوله تعالى واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا
وفي الاخيرين نظر ذكره الامام في المحصول   التاسع تنقيح المناط   الطريق التاسع

كان مع

من الطرق الدالة على علية الوصف تنقيح مناط حكم الشارع اي تهذيب ما علق الشارع الحكم به وذلك بان يبين الغاء
الفارق بين الاصل والفرع وعدم تاثيره في الحكم كما يقال مثلا لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا وهو
ملغى لكونه غير مؤثر في الحكم البتة واذا كان ملغى يلزم اشتراك الاصل والفرع في ذلك الحكم وتقديرنا له ايراده
ان الحكم لا بد له من علة لما عرفت والعلة اما المشترك بين الاصل والفرع او ما به يمتاز الاصل عن الفرع والثاني
باطل لان الفارق ملغى فيتعين الاول وهو ان العلة هو المشترك بينهما فيثبت الحكم في الفرع لحصول علته وهو
المطلوب قال الامام في المحصول هذا طريق جيد وهو في الحقيقة استخراج العلة بالسبر ولو قيل في
ايراده ان الحكم لا بد له من محل ومحل الحكم اما مشترك بين الاصل والفرع او مميز للاصل عن الفرع والثاني باطل
لكون الفارق ملغى فتعين الاول وهو ان محل الحكم هو المشترك بينهما فيثبت الحكم في الفرع لثبوت محله لا يكفي
اذ لا يلزم من ثبوت محل الحكم ثبوت الحكم فيه اذ يصدق قولنا هذا الرجل طويل ولا يلزم منه ثبوت الطول لكل رجل
مع الاشتراك في محل الطول الذي هو الرجولية   تنبيه قيل لا دليل   هذا تنبيه على فساد
طريقين مشهورتين الاول ما قيل هذا الوصف علة اذ لو لم يكن علة لوجد على عدم عليته دليل واذ لا دليل على عدم
عليته فهو علة وحاصله جعل عجز الخصم عن افساد عليته دليلا على عليته قلنا في التنبيه على فساده ان هذه
الطريقة معارضة بمثلها بان يقال هذا الوصف ليس بعلة اذ لو كان علة لوجد دليل على عليته واذ لا دليل على العلية
فليس بعلة وحاصل المعارضة جعل العجز عن تصحيح عليته دليلا على عدم عليته لانه ليس جعل العجز عن
الفساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد الثاني ما قيل هذا الوصف
علة لانه لو كان علة لسوينا بين الاصل والفرع ولو سوينا بينهما لتاتى القياس المامور به اذ القياس المامور به لا يتاتى
بدون التسوية بينهما فيكون حمل الوصف على العلية مقدمة لتحقق المامور به وتحقق المامور به واجب فحمل الوصف
على العلية واجب لما ثبت ان مقدمة الواجب واجب قال المصنف في تقرير الطريقة الثانية بهذه العبارة الثاني
هذا الوصف علة لانه يفيد كونه علة تاتي العمل به بالامر بالقياس والعمل بالمامور به اولى واعلم ان نظم هذا
الدليل على ما ذكره في المتن فاسد لان نظم التلازم واستثناء المقدم لا ينتج المطلوب وكذا استثناء نقيض
اللازم اما الوجه في هذا النظم بان يقال علية الوصف توجب تاتي القياس وكلما يوجب تاتي القياس
فهو اولى مما لا يوجبه فعلية الوصف اولى من لا عليته وانت اذا امعنت النظر في تقريرنا علمت عدم الاحتياج الى تغيير
النظم وقلنا في التنبيه على فساد هذه الطريقة ان هذا القول دور لان تاتي القياس المامور به موقوف على علية
هذا الوصف فلو توقف عليته على تاتي القياس المامور به يلزم الدور   الطرف الثاني فيما
لما فرغ من الطرف الاول في الطرق الدالة على علية الوصف شرع في الطرف الثاني في الطرق الدالة على بطلان عليته فنقول
الطرف الثاني فيما يبطل علية الوصف وهو حسبما اورده ستة المبطل الاول النقض وعرفه بانه ابداء الوصف
المدعى علة بدون الحكم مثاله ان يقول الشافعي في وجوب التبييت من لم يبيت الصيام من الليل تعرى اول

ثم قال مع

بطل فنقول

صومه عن النية فلا يصح صومه لعروّ اول صومه عن النية فجعلوا عرو اول الصوم عن النية علة لبطلانه فنقضه الحنفية
بصوم التطوع الذي يصح بالنية في اول النهار فان عرو اوله عن النية حاصل وقد تخلف البطلان عنه والنقض ان لم يكن
واردا بطريق الاستثناء ففي كونه قادحا في العلية مذاهب اربعة فقال بعضهم يقدح في علية الوصف مطلقا سواء كانت العلة
منصوصة او مستنبطة وسواء كان التخلف لمانع او لا لمانع وقال بعضهم لا يقدح مطلقا وقال بعضهم لا يقدح ان
ثبت علية الوصف بالنص والا يقدح وقال بعضهم لا يقدح حيث التخلف لمانع وان ثبت العلية بالمناسبة
او الدوران وهذا المذهب الاخير هو المختار عند المصنف وانما اختاره لوجهين الاول قياس النقض على
التخصيص فكما ان التخصيص لا يمنع كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما جمع الدليلين
المتعارضين والسر في ذلك ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده فالنقض للمانع المعارض للعلة شبيه
التخصيص المخصص المعارض للعام وكما ان المخصص لا ينافي اعمال العام فيما عدا صورة التخصيص كذلك النقض لمانع
لا ينافي موجبية الوصف للحكم فيما عدا صورة المانع فلهذه المناسبة قيس النقض لمانع على التخصيص بجامع
المذكور الثاني ان الظن بعلية الوصف باق مع التخلف لمانع لان العقل يسند تخلف الحكم الى المانع لا الى عدم اقتضاء
العلة بخلاف التخلف الذي لم يكن لمانع فانه يغلب على الظن ان التخلف انما كان لعدم المقتضي واذا بقي الظن بعلية الوصف
باق مع التخلف لمانع لان العقل يسند تخلف الحكم الى المانع حينئذ لا الى عدم اقتضاء العلة بخلاف التخلف الذي لم يكن
لمانع فانه يغلب على الظن ان التخلف انما كان لعدم المقتضي واذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن
قادحا في العلية اذ المراد بالعلية الظن بها وهو المطلوب واحتج القائل بقدح التخلف في العلة مطلقا بان
التخلف لمانع يقدح فيها لان العلة عبارة عما يستلزم الحكم والوصف المعترض لمانع قبل انتفاء المانع لم
يستلزم الحكم واذا ثبت هاتان المقدمتان فتركب منهما قياس من الشكل الثاني هكذا الوصف المنقوض لمانع لا يستلزم
الحكم والعلة تستلزم الحكم فينتج فالوصف المعترض لمانع ليس بعلة واذا كان التخلف لمانع قادحا في العلية كان التخلف
لا لمانع اولى بالقدح فيها فكان التخلف مطلقا قادحا في العلية وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه لا نسلم
ان العلة هي ما يستلزم الحكم بل ما يغلب ظن الحكم اذ العلل الشرعية غير عقلية والوصف المنقوض لمانع يغلب ظن
الحكم على ما سنا سواء خطر بالبال وجود المانع او عدمه او لم يخطر به شيء منهما فيكون علة وان كان النقض واردا بطريق
الاستثناء فذهب قوم انه لا يقدح في علية الوصف ايضا سواء كان من العلل المعلومة كعدم الاقدام على الجناية
لعدم المقتضي فانه استثني منه ضرب الدية على العاقلة وهذا الاستثناء غير قادح في عليته او من العلل
المظنونة لكن بشرط وروده على جميع المذاهب كمسألة العرايا فانها وردت على سبيل الاستثناء ورد نقضا
على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع انه غير قادح في علية احدى العلل لان الاجماع منعقد على ان علة
حرمة الربا معللة باحدها ومسألة العرايا واردة على جميعها فكانت واردة على علة قطعنا بصحتها فلا يقدح في عليتها
اذ لو قدح لكان شاهدا لدلالة النقض على عدم العلية اقوى من دلالة الاجماع على العلية وهو ظاهر لكن الاجماع ادل على

على العلية من النقض على عدم العلية والا يلزم الاجماع على الخطاء وانه باطل واذا كان الاجماع ادل فيكون المعمول به اياه
فلا يكون النقض قادحا وهو المطلوب واعلم ان لفظ الامام في المحصول مشعر بان القول بكون النقض الوارد بطريق
الاستثناء غير قادح في العلية قول بعض الاصوليين لا جميعهم لانه قال فيه بهذه العبارة قال قوم لا يقدح ولفظ
المختصر مشعر بان ذلك قول جميعهم لانه قال بهذه العبارة لا خلاف بين الاصوليين في انه لا يقدح وبينهما بون والمعتمد
قول الامام لا غير   وجوابه منع العلة   وجواب النقض احد الامور الثلثة اما منع وجود العلة في
صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة في العلة او دعوى الحكم فيها او اظهار المانع من اثبات الحكم فيها اما الجواب
عن النقض بمنع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة في العلة فكذلك قيل لا يكون لهم محتى
واحد يقع الاحتراز به اما ظاهر كقول الشافعي في اشتراط النية في الوضوء طهارة عن حدث فتفتقر الى
النية كالتيمم فنقض الحنفية بازالة النجاسة فانها طهارة ولا يشترط فيها النية فيجاب عنه بان علة الافتقار الى
النية انما هو الطهارة عن الحدث لا الطهارة مطلقا وهذا القيد مفقود ههنا في ازالة النجاسة فلا يكون علة الافتقار
الى النية موجودة فيها فلا يرد نقضا واما خفيا كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فيصح حالا كالبيع فينقض با
لكتابة فانها عقد معاوضة ولا يصح حالا فيجاب بانها ليست عقد معاوضة لانها بيع الرجل ماله من نفسه بل عقد
ارفاق فانتفى قيد المعاوضة فيها خفي واما ان يكون باعتبار مشترك كان يكون ثمة امر مختص كقولنا الصوم عبادة متكررة فيفتقر
الى تعيين النية كالصلاة فينقض بالحج فانه يتكرر في اداء وعلى عمرو فيجاب بان المتكرر يقول على المكرر في
الزمان وعلى التكرر في الاشخاص والمراد الاول فلا يرد الحج واما لفظا كقولنا في جمع الطلقات الثلث في طهر واحد غير
بدعي كما اذا جمعها في قرء تخلله الرجعة فينقض بجمعها في حيض فانه ايضا جمع الطلقات في قرء مع انه بدعي
فيجاب بان القرء مشترك لفظا بين الطهر والحيض والمراد الطهر فلا يرد الجمع في الحيض واذا منع المستدل
وجود العلة في النقض لانتفاء قيد من القيود المعتبرة فليس للمعترض اقامة الدليل على وجود ذلك القيد
في صورة النقض لان ذلك نقل من بحث الى بحث اخر لانه نقل من اقامة الدليل على عدم علية الوصف الى اقامة الدليل
على وجود الوصف في صورة النقض والانتقال من بحث الى اخر غصب غير ملتفت اليه في اصطلاح اهل
النظر وفيه نظر فان النقض مسموع اتفاقا والنقض مركب من مقدمتين احدهما اثبات العلة في صورة
النقض والثانية تخلف الحكم عنها واثبات مقدمة من مقدمات المطلوب لا يعد نقلا من بحث الى
اخر في اداب اهل النظر ولو قال المعترض للمستدل ما دللت به على وجود الوصف مع قيوده
المعتبرة في الفرع دل على وجوده في صورة النقض ايضا فلو لم يكن ذلك الوصف مع قيوده المعتبرة موجودا
في النقض لانتقض ذلك الدليل فهو نقل من نقض العلة الى نقض الدليل وهو غير مسموع اولا والامام صرح
في المحصول بكونه مسموعا وغير مسموع لكنه ذكر في مختصر المنتهى نقله عن الاصوليين انهم قالوا انه غير مسموع
ثم قال وفيه نظر قال الشارح رحمه الله في شرح النظام وعند المعترض القدح فيما ادعى المستدل كونه علة

وسيكون تارة بالقدح فيها وتارة بالقدح في دليلها فيمنع احدهما دون الاخر لا وجه له اما الوجه الاول فلما ذكرت من الدليل
على وجود الوصف في الفرع دال على وجوده في النقض وحينئذ لم يكن الوصف موجودا في النقض لا يتقض ذلك الدليل وان
كان موجودا فيه والحكم ليس بموجود فيه لا يتعين علية الوصف فيتوجه قال والثاني لا انتقال فيه من شيء الى اخر بالكلية
بخلاف الاول وفيه نظر فان نقض احدهما مطلقا غير نقض احدهما معينا ففيه ايضا انتقال من شيء الى اخر بالكلية واما
الجواب عنه بدعوى الحكم في صورة النقض فبيانه موقوف على تقرير مقدمة وهو ان نقول المعترض اما ان لا
يتفرد بانتفاء الحكم في صورة النقض او يتفرد به فان لم يتفرد به سواء تفرد به المعلل او لم يتفرد به بل اتفقا عليه ترجح
النقض لا محالة ولا مخلص للمعلل فيه بدعوى الحكم فيها لانه خلاف مذهبه وان تفرد به لم يترجح على المعلل اذ يمكنه ان
يدفع النقض بدعوى الحكم في محله كما هو مذهبه فان خلاف المعترض في هذه المسئلة كخلافه في المسئلة الاولى
فيجوز بالدليل الدال على علية الوصف في المسئلتين اذا عرفت هذا فنقول الجواب بدعوى الحكم في صورة
النقض انما يتاتى اذا انفرد المعترض بعدم الحكم فيها كما قررنا سواء كان دعوى الحكم في صورة النقض ظاهرا كقولنا
الارز ربوي لانه مطعوم كالبر فينقضه المالكي بالمفاح فيجاب عنه بدعوى الحكم فيه فانه ربوي ايضا
عندنا وهو ظاهر او خفيا كقولنا في جواز السلم الحال السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع فيصح
حالا وهو المطلوب فينقضه الشافعي بالاجارة فانها ايضا عقد معاوضة مع اشتراط التاجيل فيها قلنا في
الجواب عنه ان التاجيل في الاجارة ليس بشرط لصحة العقد بل انما هو شرط لاستقرار المعقود عليه وهو
الانتفاع بالمستاجر فعدم اشتراط التاجيل لصحة الاجارة امر خفي يحتاج الى تدقيق واعلم ان دعوى
الحكم في صورة النقض يدفعه ولو كان ثبوت ذلك الحكم في النقض تقديرا كقولنا رق الام علة رق الولد فينقض
بولد من كان مغرورا بحرية جارية نكحها فان رق الام حاصل مع تخلف رق الولد عنه لكون الولد حرا اتفاقا
قلنا ثبتت الرقية في ولد المغرور تقديرا وان لم تثبت ظاهرا لانه لو لم يكن ولد المغرور رقيقا تقديرا لم يجب

ان يخ

قيمة الولد لان القيمة انما تكون للرقيق دون الحر فالرقية وان انتفت ظاهرا لكنها ثبتت تقديرا واما الجواب
عنه باظهار المانع في صورة النقض لكون التخلف لمانع فلا يكون قادحا في علية الوصف كما مر مثاله قولنا
القتل العمد العدوان يوجب القصاص فينقض بقتل المسلم الكافر فان القتل العمد العدوان حاصل
هنا بدون وجوب القصاص فيجاب بان في هذه الصورة مانعا منع عنه وهو فضيلة الاسلام فانها
منع عن القصاص المقتضي للمساوات بنيه دعوى ثبوت الحكم هذا تنبيه
على شرائط يجب رعايتها في النقض فنقول دعوى الحكم في صورة واحدة سواء كانت معينة او مبهمة ان
كانت بالثبوت تنقض بالنفي العام لتحقق التناقض بين الموجبة الجزئية والسالبة الكلية لا بالنفي عن بعض
الصور اذ لا تناقض بين الجزئيتين وان كانت بالنفي تنقض بالثبوت العام لتحقق التناقض بين السالبة
الجزئية والموجبة الكلية لا بالثبوت في بعض الصور اذ لا تناقض بينهما لما عرفت وكذا الكلام على العكس اي

دعوى الحكم العام ان كانت بالثبوت تنقض بنفي الحكم عن صورة واحدة معينة كانت او مبهمة لتحقق التناقض بين
الكلية والسالبة الجزئية لا بالنفي العام اذ لا تناقض بين الكليتين وان كانت بالنفي تنقض بالثبوت في صورة واحدة
معينة كانت لتحقق التناقض بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية لا بالاثبات العام لما عرفت

المبطل الثاني للعلية عدم تاثير ما جعل علة الحكم وفسر بان يبقى الحكم بعد
الوصف الذي جعل علة له وعلم العكس وفسر بان يثبت مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى تخالف العلة الاولى فالاول وهو
عدم التاثير كما لو قيل من طرف الشافعية في عدم جواز بيع الغائب مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فقال ما جعل
علة لعدم صحة البيع وهو عدم الرؤية لا تاثير له في عدم صحة البيع لان عدم الصحة باق عند انتفائه لانه لو رؤي الطير لم يصح
بيعه لانتفاء القدرة على التسليم والثاني وهو عدم العكس كقول الحنفية في منع تقديم الاذان الصبح على وقته ان الصبح لا يقصر
فلا يقدم اذانه على وقته قياسا على المغرب فيقال عدم القصر الذي جعل علة لمنع تقديم الاذان على الوقت ليس بعلة له لانه
منتف فيما يقصر من الصلوات كالظهر والعصر مع ان منع التقديم ثابت فيه فيكون منع التقديم معللا بعلة اخرى غير
عدم القصر قال المجتبى ان الامام سمى ثبوت مثل الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى علما والمصنف عدم العكس وتسمية
المصنف اقرب لان العكس في العلة عبارة عن عدم المعلول لانعدام العلة فعدم العكس ان لا ينعدم المعلول بانعدامها
واذا لم ينعدم بانعدامها يكون ثابتا بعلة اخرى واقول ما ذكره يقتضي ان يسمى عدم التاثير ايضا عدم العكس
لان الحكم لما بقي بعد العلة لم ينعدم بانعدامها فلم ينعكس واذا لم ينعدم بانعدامها يكون ثابتا بعلة اخرى لكن عدم التاثير
لا يسمى عدم العكس فتسمية ثبوت مثل الحكم بعلة اخرى في صورة اخرى بالعكس او بعدمه اصطلاح اخر غير اصطلاح
الحكماء في طرد العلة وعكسها ولا يلزم علينا انه اذا اصطلحوا على شيء رعاية مصطلحات طائفة اخرى واذا عرفت معنى
عدم التاثير وعدم العكس فنقول ان الاول وهو عدم التاثير يقدح في علية الوصف ان منعنا تعليل الحكم
الواحد بالشخص بعلتين مختلفتين لان الحكم لما بقي بعد عدم الوصف علمنا استغناءه عنه فلا يكون معللا به اما اذا
لم يمنع ذلك فلا يقدح بقاء الحكم بعد الوصف في عليته لجواز حصوله بالعلة الاخرى هذا اذا فسرت العلة بالباعثة
فاما اذا فسرت بالمعرف او بالعلة الناقصة فان ذلك لا يقدح في العلية اما على التفسير بالمعرف فلانه يجوز ان يكون
معرف الشيء امرا يحدث بعد الشيء ويتقدم قبله كالعالم للصانع واما على التفسير بالناقصة فلان عدم المعلول
محال لعدم كل واحد من العلل الناقصة وهو باق بعد زوال اية واحدة منها مع انه لا يلزم عدم علية
عدم تلك العلل لعدم المعلول والثاني وهو عدم العكس انما يقدح في علية الوصف اذا امتنع تعليل الحكم
الواحد بالنوع بعلتين مختلفتين لانه حينئذ يمتنع ثبوت مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة تخالف العلة
الاولى اما اذا لم يمتنع فلا استحالة وذلك ظاهر والمختار عند المصنف جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع
بعلتين مختلفتين في العلل المنصوصة لوقوعه كالايلاء واللعان فان الشارع نص على ان كلا منهما علة
لحرمة وطي الزوجة التي هي حكم واحد نوعي وكذا النص على ان كل واحد من القتل العمد العدوان والردة

على جواز القتل الذي هو حكم واحد بالنوع لان العلل المستنبطة فان الحكم فيها انما يسند الى ما ظن ثبوته لاجله وحينئذ يمتنع
التعليل بعلتين لان ظن ثبوت الحكم لاحد الوصفين يصرفه عن ثبوته للوصف الاخر وعن ثبوته لمجموع الوصفين فلا
يكون العلة الا واحدا مثاله كل واحد من وصف الفقاهة ووصف الفقر يحتمل ان يكون علة لاعطاء الفقير الذي اعطاه زيد درهما
وان كان صالحا لان يسند اليه الاعطاء لكن لا يسند الا الى احدهما لان ظن ثبوت الاعطاء للفقر مثلا يصرفه عن ثبوته
للفقاهة وعن ثبوته لمجموعهما وكذا الكلام في الفقاهة وفي المجموع

الثالث الكسر وهو عدم

المبطل الثالث للعلية الكسر وهو عبارة عن عدم تاثير احد الجزئين للوصف الذي ظن كونه علة الحكم في نقض الجزء الاخر
ولا يرد الا على الوصف المركب من جزئين يكون احدهما ملغى والاخر منقوضا فهو في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التاثير
وفي جزئها بالنقض هكذا قاله الامام في المحصول مثاله قولهم في وجوب اداء صلوة الخوف صلوة يجب قضاؤها اجماعا
فيجب اداؤها قياسا على صلوة الامن فيعترض عليه ويقال خصوص الصلوة بهذه العبادة ملغاة اذ وجوب
الاداء ووجوب القضاء غير مختص بالصلوة لان الحج ايضا كذلك فانه يجب اداؤه لوجوب قضائه واذا كان خصوص
الصلوة ملغاة بقي الوصف الذي ظن موثرا كونه عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه
ولا يجب اداؤه لامتناع صدوره عن الحائض شرعا كما مر فعلم من هذا ان المعترض ما لم يبين الغاء القيد الذي
وقع به الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد النقض على الباقي هكذا قاله الامام وفي وجوب اداء الحج لوجوب قضائه
نظر فان المتطوع بالحج اذا افسده بالجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب ادائه والعجب من المصنف انه
لم ينتبه لهذا

الرابع القلب وهو ان يربط

المبطل الرابع للعلية القلب وهو في الاصطلاح
ان يربط حكم مخالف حكم المستدل على الوصف الذي جعله المستدل علة قياسه الحاقا باصله واحتج الامام في
المحصول على اشتراط اتحاد الاصل في القلب بان المعترض لو رد الحكم الذي هو خلاف المستدل الى اصل اخر بحكم
ذلك الاصل الذي هو مخالف لحكم اصل المستدل ان كان حاصلا في اصل المستدل كان رده الى اصل المستدل اولى
لان المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف الذي جعله علة في قياسه في اصله ويمكنه منع وجوده في اصل اخر وان
لم يكن حاصلا في اصل المستدل كان اصل المستدل نقضا على علة المعترض لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم
ذلك الحكم والفاضل المراغي قرر كلام المحصول في هذا الموضع على وجه لا يحتمل المناظرة الاعلى سوى نفسه حاشاه عن
ذلك واقول لا حاجة الى اقامة الدليل على اشتراط الاتحاد لانهم اصطلحوا على ان ربط المعترض الحكم المخالف لحكم اصل
المستدل على اصله يسمى قلبا وربطا اياه على اصل اخر معارضة والاصطلاح لا يحتاج الى اقامة الدليل عليه اذا عرفت
هذا فنقول المعترض القالب اما ان يدل بالقلب على نفي مذهب المستدل او على اثبات مذهبه والاول اما ان
يدل على نفي مذهبه صريحا او ضمنا مثال ما يدل القالب على نفي مذهب المستدل صريحا قول الحنفي في ان المسح لا يقدر
ما ينطلق عليه اسم المسح عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه اسم المسح كالوجه
فيقول القالب المسح ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه فتقدير المسح بالربع مذهب للمستدل وقد

نفاه المعترض صريحا وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما الا انهما حصلا في الاصل الذي هو الوجه وسيأتيان في الفرع
الذي هو المسح لعارض وهو اتفاق الامامين على ان الواجب اما الربع او الاقل دون الاستيعاب ومثال
ما يدل القالب على نفي مذهب المستدل ضمنا بان يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه ملازم نفي مذهبه وان لم
يصرح به قول الحنفي في بيان صحة بيع الغائب بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول
القالب انه عقد معاوضة ولا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فثبوت خيار الرؤية في بيع الغائب لازم لصحته
فاذا انتفاه يلزم نفي صحته وان لم يصرح به وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل الذي هو النكاح لاجتماع
الصحة وعدم الخيار فيه لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع لعارض وهو اتفاق الامامين على ان الفرع لا يكون
فيه الا احدهما ومن هذا النوع وهو ما يدل على نفي مذهب المستدل غير صريح قليل المساواة وهو ان يكون
في اصل القياس حكمان احدهما منتف عن الفرع وفاقا والثاني مختلف فيه كالمختار فان فيه حكمين احدهما نفوذ
اقراره بالطلاق والثاني وقوع طلاقه بايقاعه الطلاق والمكره فان اقراره به غير نافذ وفاقا ووقوع
طلاقه بايقاعه اياه مختلف فيه فاذا اراد المستدل ان يثبت الحكم المختلف فيه وهو وقوع الطلاق في ذلك الفرع
وهو المكره بالقياس على ذلك الاصل وهو المختار يقول الحنفي المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار
فيقلب القالب ويقول المكره مكلف مالك الطلاق فيستوي فيه اقراره بالطلاق وايقاعه اياه كالمختار
واذا ثبتت التسوية بينهما فاما ان يكون في الوقوع وهو باطل اجماعا او في عدمه وهو المطلوب وانما سمي بهذا الاسم
لان المساواة التي بين الحكمين في الاصل انما هي في وقوعهما والتي اثبتها القالب في الفرع انما هي في عدم
الوقوع فكانه بدل تلك المساواة بهذه وقد يسمى التبديل ايضا لانه نقلب دليل المستدل باثبات مساواة الحكمين
في الفرع وانما قال ومنه ولم يصرح بانه من افراد النوع الضمني لان الضمني هو نفي لازم المستدل كما عرفت
وهذا ليس فيه فلا يكون من افراده وانما قلنا انه ليس فيه اذ المتحقق فيه انما هو الافتراق بين الحكمين وهو غير
لازم لوقوع طلاق المكره الذي هو مذهب المستدل اذ لو كان لازما له لما ثبت الوقوع على تقدير مساواتهما في
الوقوع بل ثبت ما يستلزم نفي مذهبه وهو التسوية بين الحكمين في عدم الوقوع المستلزم لعدم وقوع طلاق
المكره الذي هو نفي مذهب المستدل الا انهما لما اشتركا في عدم التصريح بنفي مذهب المستدل قال بهذه العبارة
المطمعة للحرية فيه فتامل ومثال ما يدل على اثبات مذهب قول الحنفي الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده
من غير ضميمة من العبادات وهو الصوم قربة كالوقوف بعرفة فيقول القالب الاعتكاف لبث
مخصوص فلا يشترط فيه الصوم وعدم اشتراط الصوم الذي اثبته مذهب للمعترض فان قلت انه في نفي مذهب
المستدل صريحا فيكون من القسم الاول الاقسام راسه قلت القسم الاول هو الذي ينفي مذهب المستدل صريحا
ولا يكون ذلك النفي بعينه نفس مذهب القالب كعدم تقدير المسح بالربع فانه ليس مذهبا للمعترض
بعينه ولا يكون هذا النوع من القلب قسما من الاول فان قيل القلب يمتنع تحققه لانه لما اشترط فيه اتحاد

الاصل مع الاختلاف في الحكم لزم اجتماع الحكمين المتنافيين في اصل واحد وهو محال قلنا في الجواب عنه ان التنافي
بين الحكمين ليس بحسب الذات حتى يمتنع اجتماعهما في اصل واحد بل حصل في الفرع لعارض وهو الاجماع الدال على ان
الفرع لا يكون فيه الا احدهما كما اشرنا اليه في التقرير فلا يلزم ما ذكرتم

تنبيه القلب معارضة

هذا تنبيه على ان القلب معارضة حقيقة لصدق تعريف المعارضة عليه وهو تسليم دليل الخصم واقامة دليل اخر
على خلاف مقتضاه الا انه لا يسمى بحسب الاصطلاح معارضة اذ المعارضة في اصطلاح الاصوليين هو ما يكون العلة
والاصل فيه مغايرا للعلة المستدل واصله بخلاف القلب فان فيه يجب اتحادهما كما عرفت قال الامام
فعلى هذا فللمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في ما هو علته بالوجوه القادحة في العلة حتى القلب
بشرط ان لا يكون مناقضا لحكم القياس الاول حتى اذا افسد قلب القالب بقلب المستدل سلم اصل قياسه من
القلب

الخامس القول بالموجب

المبطل الخامس للعلية القول بالموجب وهو عبارة
عن تسليم مقتضى قول المستدل مع الخلاف والمراد بمقتضى قول المستدل ما يلزم من علته ودليله وهو يقع في جانب
النفي تارة اذا كان المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل المعلل كون شيء معين غير موجب لذلك الحكم وفي جانب
الاثبات اخرى كما لو كان المطلوب اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليل المستدل ثبوته في صورة ما من جنسه
مثاله في النفي ان نقول نحن معاشر الشافعية في وجوب القصاص في القتل بالمثقل التفاوت في وسيلة القتل لا يمنع
من وجوب القصاص بالقياس على التفاوت في المتوسل اليه فانه لا يمنع وجوب القصاص اتفاقا فيقول السايل
ان التفاوت في الوسيلة غير مانع من وجوب القصاص مسلم ولكن لم لا يجوز ان يمنع القصاص امر موجود
في المثقل غير التفاوت لا بد له من دليل لم لا يجوز ان الموجب لوجوب القصاص وهو ازهاق الروح بغير حق
قائم في صورة القتل بالمثقل وما مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة لكنا مقرين بالانقطاع في الاستدلال الاول لانه ظهر
من بياننا هنا ان ما ذكرناه اولا لم يكن تمام الدليل بل جزء منه ومثاله في جانب الثبوت قول الحنفية في
وجوب زكوة الخيل الخيل حيوان يسابق عليه فيجب الزكوة فيه فيقال لا بد من قول بوجوب الزكوة فيه مسلم
اذا كان مالا للتجارة والخلاف انما وقع في نوع من الزكوة وهي زكوة العين ومعنى ذلك حكم بوجوب مطلق الزكوة
واللازم من اثبات المطلق اثبات جميع انواعه حتى يلزم هذا النوع الذي وقع فيه الخلاف

السادس الفرق

المبطل السادس للعلية الفرق وهو عبارة عن جعل تعيين الاصل وهو ما يختص به
علة للحكم او جعل تعيين الفرع وهو ما يختص به مانعا من ثبوت الحكم والفرق بالاول وهو عبارة عن جعل
ما يختص بالاصل علة للحكم يؤثر في منع علية الوصف المشترك بينه وبين الفرع حيث لم يجز تعليل الحكم الواحد
بعلتين مختلفتين كما في العلل المستنبطة وذلك لان حكم الاصل اذا كان معللا بما يختص به لا يكون معللا بالمشترك
بينه وبين الفرع والا يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين وهو غير جائز في هذه العلل ولا يؤثر في منع عليته
حيث جاز التعليل بعلتين كما في العلل المنصوصة لان تعليل حكم الاصل بالمختص به لا ينافي تعليله بالمشترك

بينه وبين الفرع اذ لا يلزم منه الا التعليل بعلتين مختلفتين وذلك جايز في هذه العلل والفرق بالثاني
وهو جعل ما يختص بالفرع مانعا من ثبوت الحكم يؤثر في منع علية الوصف المشترك عند من جعل
النقض مع المانع قادحا في العلية لان العلة عنده هي ما يستلزم الحكم والوصف المشترك مع هذا
المانع لا يستلزم الحكم فلا يكون علة عنده وعند من لم يجعل النقض مع المانع قادحا في العلة لا يؤثر في
منع عليته اذ لا يلزم منه الا تخلف الحكم لمانع وهو غير قادح عنده

الطرف الثالث

لما فرغ من الطرف الثاني في مباطل العلية شرع في الطرف الثالث في اقسام العلة فقال كل حكم ثبت في
محل فعلة ذلك الحكم اما ذلك المحل كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا او ما يكون جزءا من ذلك المحل كتعليل خيار
الرؤية في بيع الغايب بكونه عقد معاوضة او ما يكون خارجا عنه وهو اما امر عقلي حقيقي كتعليل ربوية
البر بكونه مطعوما او اضافي كتعليل ولاية الاجبار بالابوة او سلبي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره
بعدم الرضا واما امر شرعي كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه واما امر عرفي كتعليل عدم جواز بيع
العاس بالجهالة المجتنب عنها عرفا واما امر لغوي كتعليل حرمة النبيذ بكونه يسمى بالخمر كالمعتصر من
العنب وكل واحدة من هذه العلل متعدية وهي التي تتجاوز عن محل الحكم المنصوص كتعليل حكم ما يشاركه
في غيره واما قاصرة وهي التي لا تتجاوز عنه كتعليل حكم به او بما يختص به وعلى كل واحد من التقديرات
المذكورة اما ان يكون العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة كالمركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كتعليل
جواز بيع المفلس بكونه بيعا صادرا عن الاهل في المحل او منها ومن السلبية كتعليل وجوب القصاص
على قاتل الذمي بالقتل بغير حق او من الاضافية والسلبية كتعليل وجوب القصاص بالقتل بالمثقل
بكونه قتلا عمدا بغير حق والمختار جواز التعليل بكل واحد من هذه الاقسام لكن من العلماء من خالف
في بعضها فذكر استدلاله عليه وبين ضعفه كما سيجي

قيل لا يعلل بالمحل الخاص

قال بعضهم لا يعلل الحكم بالمحل مستدلا عليه بان محل الحكم قابل له فلا يكون علة له والا يلزم كون
الشيء الواحد قابلا لشيء واحد وفاعلا له وانه باطل لما ثبت ان القابل لا يفعل فيما يقبله قلنا في الجواب عنه
لا نسلم ان القابل للشيء لا يكون فاعلا له وما استدل به عليه ضعيف كما بين في موضعه ومع هذا كله فالعلة الشرعية
هي المعرف للحكم لا المؤثر فيه فلا يلزم من تعليل الحكم به كون الشيء قابلا وفاعلا لشيء والحق التفصيل الذي
ذكره الامام في المحصول وهو ان التعليل بالمحل في العلة القاصرة جايز سواء كانت منصوصة او مستنبطة اذ
لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونها خمرا فان كونها خمرا سبب حرمته وغير جايز في المتعدية
اذ يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره

قيل لا يعلل بالحكمة

قال بعضهم لا يجوز ان يعلل الحكم بالحكمة الغير المضبوطة التي يسميها الفقهاء حكمة كالمصالح والمفاسد واستدل عليه بان
القدر الحاصل من المصلحة الذي يترتب الحكم عليه في الاصل لا يعلم وجوده في الفرع لكون المصلحة غير مضبوطة

فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع بها وهو ظاهر فلا يجوز التعليل بها وهو المطلوب وانما قيد الحكم بكونها غير مضبوطة
لانها لو كانت مضبوطة يجوز التعليل بها اتفاقا قلنا في الجواب عنه لو لم يجز التعليل بتلك الحكم لامتناع الاطلاع
على القدر الذي نيط به الحكم لم يجز التعليل بالوصف المناسب المشتمل عليها لعدم العلم بالقدر الحاصل فيه من المصلحة حينئذ
لكنه يستدل على علية الوصف باشتماله على المصلحة فالدال على عليته اما اشتماله على مطلق المصلحة وهو باطل
والا لكان كل وصف مشتمل على مصلحة كيف كانت علة لذلك الحكم او اشتماله على مصلحة معينة وح ان لم يمكن الاطلاع
على تلك المصلحة المعينة لم يمكن الاستدلال على علية الوصف بكونه مشتملا عليها لان العلم باشتمال الوصف عليها
مع عدم العلم بها ممتنع واذا امكن الاستدلال امكن الاطلاع على تلك الحكم وحينئذ يصح التعليل بها لانه اذا ظن
ان الحكم في الاصل انما ثبت لمصلحة وتلك المصلحة وجدت في الفرع يحصل من هذين الظنين ظن الحكم في الفرع لا محالة
وحينئذ يصح التعليل بها اذ لا معنى بجواز التعليل بها الا هذا وهو المطلوب هذا ما سنح لي وما ذكره فخر الامام في المحصول
واما الفاضل المراغي فقد اورد المنع هكذا قلنا لم لا يجوز بالوصف المشتمل عليها وقال في تقريره سلمنا انه لا يجوز
التعليل بتلك الحكم ولكن لم لا يجوز التعليل بالوصف المشتمل عليها بل يجب ذلك كالمشقة التي هي علة الترخص في السفر
فانها لما لم تكن مضبوطة نيط الحكم بالوصف المشتمل عليها وهو السفر الطويل المباح ولذلك لا يرخص الملك المترفه في
السفر ولم يرخص الحمال في الحضر وان كان مشقة الثاني اكثر من الاول والدليل على جواز التعليل انه الظن اذا حصل
بان الحكم انما ثبت لمصلحة وان تلك المصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن ذلك الحكم فيه والظن متبع لما عرفت في حجة
اشار الى ذلك بقوله فاذا ظن الحكم الى آخره الى هنا عبارته واقول هذا الكلام غير مرضي اما اولا فلانه غير مطابق
لما نحن فيه لانا نريد ان نجيب عما قاله بعضهم من ان التعليل بالحكمة غير جائز فكيف يسلم ذلك فان الحكمة من العلل
المعتبرة عند المصنف ولهذا رجحها في باب التراجيح على ما سوى المظنة من العلل كما سيجي واما ثانيا فلان
التعليل بالوصف المشتمل على المصلحة انما يجوز اذا علم قدر تلك المصلحة كما سبق اما اذا لم يعلم فلا نسلم جواز التعليل
به بل لا يجوز بالحكمة ح واما ثالثا فلانه حمل قول المصنف فاذا حصل الظن الى آخره على الاستدلال على جواز التعليل بالوصف
المشتمل على الحكمة غير مناسب اذ هو صريح في جواز التعليل بالحكمة كما قررنا فلا معنى لحمله على جواز التعليل
بالوصف وزعم الحنفي ان الوصف الذي يعلل به الحكم هو الوصف العنواني وكم بين الوصفين فتأمل ولا تغفل
قال بعضهم لا يجوز التعليل بالوصف السلبي واستدل عليه بان الوصف السلبي من الاعدام والعدم   قيل العدم
لا يعلل به اما ان الوصف السلبي من الاعدام فلكونه من الاعدام المضافة فيكون من الاعدام واما ان العدم لا يعلل به فلوجهين
الاول ان العلة متميزة عن غيرها لكونها متميزة عما ليس بعلة والاعدام لا تميز لها لما بين في موضعه فالعلة لا تكون
من الاعدام الثاني ان الاوصاف منها ما يصلح للعلية ومنها ما لا يصلح لها فوجب على المجتهد سبرها ليميز بها ما هو
الصالح للعلية عما ليس بصالح لها وحينئذ نقول المجتهد لا يجب عليه سبر الاعدام اجماعا ويجب عليه سبر الاوصاف
الصالحة للعلية لما سلف فلا يكون الاعدام من الاوصاف الصالحة للعلية واذا ثبت هاتان المقدمتان ثبت

وهي مظنة

ان الوصف السلبي لا يعلل به وهو المطلوب قلنا في الجواب عن الوجه الاول من الوجهين الدالين على ان العدم لا
يعلل به انا لا نسلم ان الاعدام لا تميز فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم دون
العكس وما قيل في بيانه مزيف كما بين في موضعه وفي الجواب عن الوجه الثاني منهما انا لا نسلم ان المجتهد يجب عليه
سبر الاوصاف مطلقا سواء كانت متناهية او غير متناهية بل يجب عليه سبر الاوصاف المتناهية دون غير
المتناهية لامتناع سبرها وح نقول انما سقط عن المجتهد سبر الاعدام لعدم تناهيها لا لعدم صلوحها للعلية فلا
يتم ما ذكر تم   قيل انما يجوز التعليل   تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي جائز لان الدوران
يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية ولا معنى بجواز التعليل الا افادة الظن بالعلية فيحصل
المطلوب وقال بعضهم لا يجوز واستدل عليه بان الحكم الشرعي الذي فرض انه علة يحتمل ان يكون متقدما على
الحكم الذي جعل معلولا ويحتمل ان يكون متأخرا عنه ويحتمل ان يكون مقارنا له فهذه الاحتمالات ثلاثة على تقدير و التقدير
الاول ينافي التعليل لان تقدم العلة على المعلول يقتضي تخلفه عنها وكذا الثاني لان تقدم المعلول على العلة ينافي عليتها
لامتناع تأخر العلة عن المعلول والثالث يحتمل التعليل وعدمه اذ على تقدير المقارنة جاز ان تكون العلة هو
او غيره فالتعليل بالحكم انما يجوز اذا كان مقارنا وهذا التقدير هو احد التقادير التي لا يكون هو علة على ما يكون
مرجوحا بالنسبة اليها والعبرة في الشرع بالراجح دون المرجوح فوجب الحكم في الشرع بانه ليس بعلة وحينئذ
امتنع التعليل فان قلت تقدم العلة على المعلول انما يمتنع اذا كان بالزمان اما اذا كان بالذات فلا يمتنع
بل يجب قلت الترديد انما هو في الزمان من التقدم والتأخر وتم الكلام به او نقول تقدم الحكم على الحكم
ان كان بالزمان يحيل التعليل به وان كان بالذات فقط جاز ان تكون العلة هو او غيره فيكون مرجوحا كما
في تقدير المقارنة قلنا في الجواب عن استدلالهم لا نسلم ان تقدير التأخر ينافي العلية اذ يجوز التعليل با
لمتأخر في الشرع لان السبب الشرعي معرف والمعرف للشيء جاز ان يكون متأخرا عنه كالعالم للصانع
قال الفاضل المراغي ولا بعد ان يقال ولا نسلم ان المتقدم ايضا لا يصلح للعلية وانما لا يصلح ان لو لم يكن
تخلف المعلول عنه لمانع لم قلتم انه ليس كذلك اقول ولا بعد ان يجاب عنه بان التخلف لمانع انما
يتصور فيما يتصور فيه العلية وعند تقدم الشيء على الشيء بالزمان لا تتصور العلية واعلم ان المصنف في
بحث العلة لم يتعرض للحكم الشرعي ولحال الوصف الشرعي الذي ذكره شمله وفيه تعسف
قالت الحنفية   قالت الحنفية لا يعلل الحكم بالعلة القاصرة لعدم الفائدة في التعليل بها لان
فائدته ان كان التوصل الى معرفة حكم الاصل فباطل لان ذلك معلوم بالنص وان كان التوصل الى معرفة حكم
غير الاصل فباطل ايضا لان ذلك انما يمكن ان لو وجد ذلك الوصف في غير الاصل وهو منتف والا لم تكن قاصرة
واذا انتفت الفائدة في التعليل بها كان التعليل بها عبثا فلا يعلل بها اذ الشارع الحكيم لا يفعل العبث قلنا
في الجواب عنه لا نسلم انحصار الفائدة في معرفة حكم الاصل والفرع لجواز ان تكون الفائدة معرفة كون الحكم الشرعي

كالنجاسة في عدم جواز بيع الكلب ٥

واقعا على وجه المصلحة ووفق الحكمة لكون النفوس الى قبوله اميل وهذه ايضا فايده معتبرة لنا على ان التعليل
بالحكم بالعلة القاصرة ان صحة العلية ليست موقوفة على تعديتها الى الفرع لان تعدية العلة الى الفرع موقوفة على
صحة العلية في نفسها فلو توقف صحة العلية في نفسها على تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف صحتها في نفسها على
تعديتها الى الفرع صحت العلة في نفسها سواء كانت متعدية او قاصرة وهو المطلوب قال الحنفي ولقايل ان يقول
ان المراد بالتعدية وجود الوصف في صورة اخرى ايضا فلا نسلم توقفها على العلية وهو المراد بكون التعدية شرط الصحة
العلة وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة اخرى فلا نزاع في التوقف لكن التعدية بهذا المعنى غير شرط في
صحة علية الوصف بل باعتبار وجوده في صورة اخرى واقول المراد ليس هذا ولا ذاك بل كون الوصف الذي
ثبت علية في الاصل حاصلا في الفرع ولا شك ان التعدية بهذا المعنى مشروط بصحة علية الوصف ويلزم الدور من توقف
صحة عليته على التعدية بهذا المعنى

قيل الحوعلة بالمركب

قال بعضهم لا يجوز تعليل الحكم بالوصف
المركب والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة او تحصيل الحاصل لانه لو علل الحكم بالوصف المركب لكان عدم كل واحد من اجزائه
علة تامة لعدم عليته لان عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته فيكون علة لعدم صفاته لان ما يقتضي ارتفاع الموصوف يقتضي
ارتفاع صفاته ومن جملتها العلية فيكون علة تامة لعدم عليته وح فاذا انتفى جزء منه انتفى عليته لا محالة ثم اذا انتفى
جزء اخر منه فان لم ينتف عليته يلزم تخلف المعلول عن علته التامة واذا انتفت يلزم تحصيل الحاصل فثبت
ان التعليل بالمركب يستلزم احد الامرين المحالين وكل ما يستلزم المحال فهو محال فالتعليل بالمركب محال وهو المدعى
ولنا في الجواب منع ان العلية صفة عدمية لكونها من الامور النسبية التي هي عدمية كما بين في موضعه واذا
كانت عدمية كان انتفاؤها وجوديا لوجوب كون احد النقيضين وجوديا واذا كان انتفاء العلية وجوديا
فلا يجوز ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامر العدمي لا يكون علة للامر الوجودي وح لا يلزم ما ذكرتم

وهنا مسائل الاولى

وهنا مسائل متعلقة بمباحث العلة المسالة الاولى في ان التعليل
بعلية العلة هل يجوز كما جاز التعليل بوجود العلة ام لا فنقول يجوز ان يستدل بوجود العلة على وجود الحكم
كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص
وانما جاز لان وجود العلة يستلزم وجود معلولها ولا يجوز ان يستدل بعلية العلة على وجود الحكم كما يقال
علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة فيجب القصاص وانما لم يجز لان العلية نسبة بين
العلة والحكم فكانت موقوفة على وجود الحكم لتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين واذا كانت مترتبة
على وجود الحكم لا يكون علة له والا لزم الدور

الثانية التعليل

المسالة الثانية في ان
التعليل بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضي ام لا فنقول تعليل عدم الحكم بالمانع عنه لا يتوقف على وجود المقتضي
لخلاف البعض لنا ان المانع والمقتضي متنافيان فالمانع اذا كان مع المقتضي يكون اضعف مما اذا كان وحده
لان الشيء مع منافيه اضعف منه اذا لم يكن معه وحينئذ نقول لا شك ان المانع يؤثر في عدم الحكم مع وجود

المقتضي له واذا ارتفع مع وجود المقتضي له فدون المقتضي اولى بالتاثير فيه لان الشيء حال ضعفه اذا اثر فيه غيره
فتاثيره فيه حال القوة اولى لا عرض عليه وقيل لا يستند عدم الحكم الى المانع لان المستند اليه ان كان العدم المستمر
فباطل اذ المانع حادث والعدم المستمر ازلي فلا يستند اليه لامتناع استناد الازلي الى الحادث وان كان العدم
المتجدد في العدم انما يتصور عند قيام المقتضي فيكون موقوفا على المقتضي وهو المدعى قلنا في الجواب
ان المستند الى المانع الحادث هو العدم المستمر الازلي ولا استحالة في ذلك اذ الحادث قد يعرف العدم الازلي
كالعالم الحادث للصانع الازلي

الثالثة الاشتراط الاتفاق

المسالة الثالثة في ان الوصف
الذي جعل علة في الاصل هل يشترط فيه ان يكون مجمعا عليه ام لا فنقول لا يشترط في التعليل بالعلة اتفاق المعلل
والسائل على وجود هذه الاصل بل يكفي انتهاض الدليل على وجود العلة في الاصل لانه اذا دل الدليل عليه فقد حصل
الغرض وهو امكان الحاق الفرع به قال الامام في المحصول والحق ان وجود العلة في الاصل قد يكون معلوما بالضرورة
وقد يكون معلوما بالبرهان العقلي وقد يكون معلوما بالامارة الظنية

الرابعة الشيء

المسالة الرابعة في بيان قوة العلة على دفع الحكم ورفعه واقسام ما يتفرع عليه فنقول العلة قد تدفع الحكم ولا ترفعه
كالعدة فانها تدفع النكاح اللاحق ولا ترفع النكاح السابق وقد ترفع الحكم ولا تدفعه كالطلاق فانه يرفع النكاح
السابق ولا يدفع النكاح اللاحق وترفع ايضا كالرضاع فانه رافع للنكاح ودافع للنكاح السابق واللاحق

الخامسة العلة قد تعلل

المسالة الخامسة في انه هل يجوز ان يصدر عن العلة الواحدة حكمان ام لا فنقول
العلة الواحدة قد يعلل بها معلول وقد يعلل بها معلولان متماثلان وقد يعلل بها معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما
وقد يعلل بها معلولان متضادان لا يمكن اجتماعهما ولكن بشرطين متضادين اذ لو جاز اجتماع الشرطين جاز
اجتماع الضدين عند وجود علتهما وانه محال وانما اقتصر على القسم الاخير من هذه الاقسام لوضوح سايرها

الفصل الثاني في الاصل والفرع

لما فرغ من الفصل الاول في المباحث المتعلقة بالعلة شرع
في الفصل الثاني في المباحث المتعلقة بالاصل والفرع فنقول اما الاصل فشرطه امور ستة الاول ثبوت الحكم فيه لان
القياس عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع كما عرفت وذلك لا يتاتى الا بعد ثبوت الحكم في الاصل الثاني
ان يكون ذلك الثبوت بدليل شرعي اما بالدليل فلان الاحكام الشرعية لا بد لها من الادلة الدالة عليها والا لزم
تكليف ما لا يطاق واما وجوب كون الدليل شرعيا فلما عرفت من ان العقل لا مجال له في الشرع الثالث
ان لا يكون ذلك الدليل الا غير القياس لانه لو كان القياس فح ان اتحد العلة بين اصل الاصل والاصل وبينه
وبين الفرع بان يكون العلة الجامعة بين الاصل واصل الاصل هي التي بينه وبين فرعه كما يقال مثلا الذرة مكيل
مطعوم فيكون ربويا كالارز فانه ربوي لانه مكيل مطعوم كالشعير فعاد الفرع كالذرة في مثالنا هذا على
الاصل وهو الشعير في مثالنا هذا اولى من القياس على الاصل كالارز في مثالنا هذا لتطويل المقدمات
اذ ذكر الاصل المتوسط بين اصله وفرعه تطويل لا طائل تحته وان اختلف العلة بان يكون العلة بين الاصل

واصله غير العلة منه ومن فرعه كما يقال مثلا الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق
فانه يفسخ به النكاح لانه يفوت الاستمتاع كالجب فان الجامع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيبا يفسخ به البيع
وبين الرتق والجب كون كل منهما عيبا مفوتا للاستمتاع لم يتعد القياس السابق اعني قياس الجذام على الرتق
لان الجامع بين الرتق والجب وهو كون كل منهما عيبا مفوتا للاستمتاع غير موجود في الجذام فلا يمكن اثبات
الحكم فيه وهو انفساخ النكاح والى هذه الشروط الثلاثة اشار بقوله وشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس الرابع
ان لا يتناول دليل حكم الاصل الفرع اذ لو تناوله لكان اثبات الحكم في الفرع به لا بالقياس وحينئذ ضاع القياس الخامس
ان يكون معللا بوصف معين ليتاتى رد الفرع اليه والا لم يمكن السادس ان لا يكون حكم الاصل متاخرا عن الفرع
اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس لانه لو كان متاخرا عنه حينئذ كان حكم الفرع قبل هذا الاصل ثابتا من
غير دليل وهو باطل لافضائه الى التكليف بما لا يطاق اما لو كان له دليل سوى القياس لجاز تاخر حكم الاصل عن حكم
الفرع لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا بذلك الدليل ويكون القياس دليلا اخر عليه ولا يلزم الا توارد
الادلة على مدلول واحد وهو جائز وشرط الكرخي في الاصل شرطا وشرط الكرخي في الاصل
شرطا اخر وقال شرط الاصل اما عدم مخالفة الاصول بان يكون حكمه موافقا للاصول من الكتاب والسنة وغيرهما او
تحقق احد الامور الثلاثة ان خالفت اي ان كان حكم الاصل مخالفا للاصول كالعرايا للرطب اذا جعلت اصلا في جواز
قياس العنب عليه وكشهادة خزيمة اذا جعلت اصلا في جواز قياس الحكم بعدل واحد عليها شرط امر
من امور ثلاثة الاول تنصيص الشارع على علة حكم الاصل لان تنصيص الشارع على العلة كالتصريح منه بوجوب القياس
عليه كما مر الثاني اجماع الامة على تعليل حكم الاصل مطلقا اي لا يكون الاصل المخالف لسائر الاصول من المسائل
التعبدية التي لا تعلل اتفاقا الثالث ان يكون القياس على هذا الاصل موافقا لسائر القياسات على اصول
اخر والحق عند المصنف ان الاصل اذا لم يكن موافقا لسائر الاصول فعلى المجتهد ان يطلب الترجيح من القياس
عليه ومن القياس على اصول اخر بما ياتي بيانه في باب ترجيح الاقيسة فما ترجح من القياسين في نظره تعين
العمل به وتفصيل ذلك ان نقول لما ورد مخالفا قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه
لان مرادنا بالاصل في هذا الموضع هذا فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين
القياسين بالجهات المرجحة للاقيسة وان كان دليله غير مقطوع به وان لم يكن علة حكمه منصوصا كان القياس
على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اولى من القياس على ما طريق حكمه
غير معلوم وان كانت علة حكمه منصوصة يتساوى القياسان لان القياس على الاصول يختص بان طريق
حكمه معلوم وطريق حكمه غير معلوم وهذا القياس طريق حكم مطلوب وطريق حكمه معلوم فيكون لكل
منهما رجحان على الاخر من وجه فيستويان وشرط عثمان وشرط عثمان
البتي قيام ما يدل على جواز القياس عليه اي لا تقاس على الاصل حتى يقوم الدليل على جواز القياس
البتي

القياس عليه وشرط بشر المريسي احد الامرين اما انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا او التنصيص على عين
تلك العلة وضعفه المصنف ظاهرا لان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفي هذه الشروط واما الفرع
فشرطه واما الفرع فشرطه وجود الوصف الذي هو علة لحكم الاصل في الفرع بلا تفاوت بين
الاصل والفرع في ذلك الوصف لا في الماهية ولا في زيادة ونقصان لما عرفت من تعريف القياس فان اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
انما يتصور عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل بين الحكمين تماثل واذا وجب تماثل
الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة في الفرع وزعم ان الظن به
لا يكفي وشرط ابو هاشم انتهاض الدليل على ثبوت حكم الفرع اجمالا فيعلم جملة والقياس تفصيله وتعيينه كالجد مع الاخوة
فان الشرع دل على ارثه في الجملة والقياس تعيينه فانه قاسه بعضهم على ابن الابن في الحجب وبعضهم على الاخ في المقاسمة
مع الاخوة فان درجة الجد درجة الاخ لكون كل منهما مدليا الى الميت بابيه ورد كلامهما المصنف بان ظن ثبوت الحكم
في الفرع يحصل بحصول الظن بعلية الوصف الموجود في الاصل ووجود ذلك الوصف في الفرع يحصل بدون هذين الشرطين
والعمل بالظن واجب فلا اشتراط حينئذ لهما في القياس تنبيه يستعمل القياس تنبيه على
ان القياس في عرف الفقهاء قد يستعمل على صورة التلازم اثباتا ونفيا فاذا استعمل في الثبوت جعل حكم الاصل ملزوما
لحكم الفرع ويجعل القياس بيانا للملازمة حتى يلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع واذا استعمل في النفي يجعل
نقيض حكم الاصل لازما لنقيض حكم الفرع ويجعل اثبات الملازمة بين حكم الاصل وحكم الفرع بالقياس حتى يلزم بحكم عكس
النقيض من انتفاء حكم الفرع انتفاء حكم الاصل مثال الاول في الثبوت قولنا في اثبات وجوب الزكوة في مال الصبي
لو وجبت الزكوة في مال البالغ لمشترك بينه وبين مال الصبي لوجبت في مال الصبي قياسا عليه لكن الزكوة
واجبة في مال البالغ اجماعا فيكون واجبة في مال الصبي ويدل على انتفاء الملزوم لفظة لما في قول المصنف لما
وجبت الزكوة الى اخره ومثال الثاني في النفي قولنا في بيان عدم وجوب الزكوة في الحلي المباح لو وجبت الزكوة في الحلي المشترك
بينه وبين اللآلي لوجبت في اللآلي قياسا عليه لكن اللازم وهو الوجوب في اللآلي منتف فالملزوم وهو
الوجوب في الحلي منتف مثله وهو المطلوب الكتاب الخامس في دلائل اختلف فيها وفيه بابان
الكتاب الخامس في الدلائل التي اختلف المجتهدون في انها ادلة الشرع وفي هذا الكتاب بابان وذلك لان
الادلة المختلف فيها قسمان مقبولة عندنا ومردودة فافرد لكل منهما بابا الباب الاول في الادلة المقبولة عندنا وهي
ستة الاولى ان الاصل في المنافع الاباحة والاذن الشرعي والاصل في المضار التحريم والمنع الشرعي فهذان اصلان
نافعان في الشرع اما بيان ان الاصل في المنافع الاباحة والاذن الشرعي فلآيات منها الآية الاولى قوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا وجه التمسك به ان اللام في لكم لفظ يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع ويكون ما في الارض
موصوفا على سبيل الانتفاع به فيكون الانتفاع مأذونا شرعا وهو المطلوب الآية الثانية قوله تعالى
من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات وجه التمسك ان هذا الكلام استفهام على سبيل الانكار ويحصل

بقوله تعالى انكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها قضية للام ويلزم منه انتفاء حرمة الانتفاع بها فثبت
الاباحة وفيه نظر فان انتفاء الحرمة لا يثبت الاباحة لما عرفت من ان عدم الحرمة اعم من الاباحة الاية الثالثة
قوله تعالى احل لكم الطيبات وجه التمسك به ان اللام في لكم كما عرفت تدل على ان الطيبات مخصوصة بنا
على جهة الانتفاع وهو المطلوب فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد من الطيبات المحللات وح لا يلزم الاذن
في جميع المنافع قلت لو خصصت بها يلزم التكرار اذ يصير الاية هكذا احل لكم المحللات والاصل عدم التكرار
وح فالمراد بالطيبات المستطاب طبعا وذلك يقتضي حل المنافع باسرها وهو المطلوب واعلم ان هذه الايات
انما يدل على اباحة المنافع بواسطة اللام المذكورة فيها ولهذا اقتصر على الاعتراض على مدلولها كما سيجيء واما بيان ان الاصل
في المضار التحريم والمنع الشرعي فلقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام اي في احكامه فالضرر والاضرار ممنوع
عنه شرعا وهو المطلوب فسلم على بيان الاصل الاول بانا لا نسلم ان اللام تفيد الاختصاص النافع في جميع الصور لان
اللام قد يجيء لغير النفع ايضا كقوله وان اسأتم فلها وقوله ولله ما في السموات وما في الارض اما الاية الاولى فلانه تعالى
لا ينتفع واما في الثانية فلتنزهه تعالى عن الانتفاع بها قلنا في الجواب عنه ان اللام المستعملة في غير النفع فيما ذكرتم من
الايتين مجاز لاتفاق ائمة اللغة على ان اللام في اللغة موضوعة للملك ومعنى الملك الاختصاص النافع الا الملك الشرعي
والا لم يصح قولهم الجل للفرس فيكون اللام باجماع اهل اللغة موضوعا للاختصاص النافع فاذا استعمل في غير النفع
كان مجازا وفيه نظر فان هذا ينافي ما ذكره في باب القياس ان اللام حقيقة في التعليل وهو … سلمنا ان اللام
للاختصاص النافع لكنه لا يلزم من ذلك اباحة جميع الانتفاعات لم لا يجوز ان يكون المراد بالانتفاع المخصوص بنا
الاستدلال بما في الارض على وجود الصانع فان هذا نفع عظيم قلنا في الجواب عنه ان هذا النفع وهو الاستدلال
حاصل لكل مكلف في نفسه فانه يمكن له ان يستدل من نفسه على صانعه فلو حمل الانتفاع في الايات على هذا المعنى
يلزم تحصيل الحاصل فيجب ان يحمل على غيره من الانتفاعات للدليل السالم عن المعارض وهو اجماع النحاة وفيه
نظر فان الاستدلال على وجود الصانع وان كان حاصلا لكل مكلف في نفسه لكنه يتأيد بالاستدلال من ساير المخلوقات
فلا يلزم من حمل الانتفاع في الايات على هذا المعنى تحصيل الحاصل .

الثاني الاستصحاب

الثاني من الادلة المقبولة استصحاب الحال وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول وهو حجة عند الشافعي والمزني
وابي بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين لنا على حجية الاستصحاب ان ما تحقق في الزمان الاول من وجود امر
او عدمه ولم يظهر زواله لا قطعا ولا ظنا يظن بقاؤه كما كان وانما قلنا ذلك لان المتحقق الاول انه لولا بقاء الظن بثبوت
الثابت الذي لم يظهر زواله بوجه من الوجوه لما تقررت المعجزة ولم يثبت الاحكام الثابتة في عهده عليه السلام
ولكان الشك في الطلاق في حرمة الوطي كالشك في النكاح فيهما والتوالي باطلة اما الملازمة بين المقدم والتالي
الاول فلان المعجزة وهي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة موقوفة على استمرار الظن
اذ لو جاز التغير فيها لم يكن المعجزة خارقة لها لجواز تغيرها فلم يكن معجزة واما الملازمة بينه وبين التالي الثاني

فلان

فلان الحكم بثبوت الاحكام الثابتة في عهده عليه السلام متوقف على الظن باستمرارها اذ لو لم يظن استمرارها لم يمكن الحكم بثبوتها
الان لجواز النسخ واما الملازمة بينه وبين التالي الثالث فلانه لو لم يحصل الظن باستمرار النكاح بعد ثبوته لكان
الشك في الطلاق مانعا من حل الوطي كما ان الشك في النكاح مانع منه واما بطلان التالي الاول فظاهر لوجوب
الحكم بتقرر المعجزة وبقاء الاحكام الثابتة في عهده عليه السلام اجماعا واما بطلان التالي الثالث فلان الشك في الطلاق
غير محرمة والشك في النكاح محرم واذا بطلت التوالي بطل المقدم ولزم النقيض وهو بقاء الظن بثبوت الثابت
وهو المطلوب الدليل الثاني ان ثبوت الشيء في الزمان الاول من غير ظهور مزيله يقتضي ظن بقائه في الزمان
الثاني لان ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لوجهين الاول ان الباقي يستغني عن سبب جديد وشرط جديد
لان الباقي لا يوجد الا بعد وجود علته التامة ومع العلة التامة يستغني عن السبب الجديد والشرط الجديد
والا لم يكن العلة التامة علة تامة واذا حصل الاستغناء عنهما يكفي في بقائه دوام علته بخلاف الحادث فانه
لا يستغني عنهما وذلك ظاهر واذا كان كذلك كان الحادث موقوفا على مقدمات اكثر والباقي مستغنيا عنها فيكون
الحادث مرجوحا بالنسبة الى الباقي لما ثبت ان ما يتوقف على مقدمات اكثر فهو مرجوح بالنسبة الى المستغني عنها
الثاني ان عدم الباقي اقل من عدم الحادث لان الباقي دخل في الوجود ولما دخل في الوجود لم يستمر بقاؤه لاستحالة
دخول ما لا يتناهى في الوجود كما بين في موضعه فكذا عدمه بخلاف عدم الحادث فانه لا انحصار لمصدق عدم
الحادث على ما لا نهاية له اذ يصدق على ما لا نهاية له اذا علمت ذلك واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي كان
عدم الحادث راجحا على عدم الباقي لان الاكثر راجح على الاقل فيكون وجود الباقي راجحا على وجود الحادث عكس
على النقيض وعند هذين الوجهين ان ما تحقق من غير ظهور مزيل يظن بقاؤه والعمل بالظن واجب لما عرفت
غير مرة واحد فيكون الاستصحاب حجة الا العمل بمقتضاه واعلم ان القائلين بحجية الاستصحاب يدعون الجماعة
في ذلك ويمثلون بالغائب عن اهله وبلده فانه يكاتبهم بما كان يشاهده وكذلك يدل على ان الظن الثابت مركوز
في الاذهان

الثالث الاستقراء

الثالث من الادلة المقبولة الاستقراء المظنون وهو اثبات
حكم كلي لصورة لثبوته في بعض جزئياته وانما قيدنا الاستقراء بالمظنون احترازا عن الاستقراء المقطوع وهو اثبات
حكم كلي لثبوته في جميع جزئياته فانه دليل قطعي اتفاقا مثال الاستقراء المظنون قول الشافعية الوتر
ليس بواجب لان الوتر يؤدى على الراحلة اجماعا فلا يكون واجبا لانا استقرينا الواجبات قضاء واداء
فلم نجد واجبا يؤدى على الراحلة ويلزم منه ان لا يكون الوتر واجبا لانا نركب حينئذ قياسا هكذا الوتر يؤدى
على الراحلة ولا شيء من الواجبات يؤدى على الراحلة فالوتر ليس بواجب وهو المطلوب وفيه نظر فان
للخصم ان يقول لا نسلم انه في الشرع واجبا لا يؤدى على الراحلة وما استقريتم من الصور ما لا يؤدى
لما انها من صور الفرض كالصلوات المكتوبة وقضائها لا صور الواجبات وبينهما فرق كما
للكتاب والاستقراء على هذا الوجه يفيد الظن لان استقراء بعض الجزئيات في امر يوجب

الظن باشتراك باقي الجزئيات فيه واذا افاد الظن فالعمل بمقتضاه لازم لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر

الرابع احوال الشافعي رضي — الرابع من الادلة المقبولة عند الكل رحمه الله الاخذ باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا
دالا على الاول ولا على الزائد كدية اختلاف الناس في دية الكتابي فقال بعضهم ديته مثل دية المسلم وقال بعضهم
ديته نصف دية المسلم وقال بعضهم ديته ثلث دية المسلم فالشافعي اخذ بالاقل وقال دية الكتابي ثلث دية المسلم
وانما احتج الشافعي بالاخذ بناء على الاصلين الاجماع والبراءة الاصلية وانما يكون تمسكا بالاجماع ان لو انحصرت
الاقوال في الثلثة ولم يدل دليل لا على الاقل ولا على الزائد اما اذا لم ينحصر كما اذا كان مع هذه الاقوال قول رابع وهو
ان لا يوجب شيئا لم يكن الاخذ بالاقل ماخذا واجبا لان ذكر الاقل ح يكون قول بعض الامة فلا يكون اجماعا وكذا
اذا دل دليل سمعي على وجوب الاقل كان الحكم الجلي لا الاقل الرجوع الى اقل ما قيل وكذا اذا دل دليل سمعي على وجوب
الزائد فانه ح يرجع اليه ولم يجز الاخذ بالاقل ولهذا لما اختلف في عدد الغسل من ولوغ الكلب فقال سبعة
وبعضهم ثلثة لم ياخذ الشافعي بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا اما اذا انحصرت الاقوال في الثلثة ولم يوجد
دليل دال على الاقل ولا على الزائد يجب الاخذ بالاقل لان وجوب الاقل مجمع عليه لان من اوجب الثلث فقد
اوجبه ومن اوجب الزائد فقد اوجبه ايضا وحينئذ يكون ايجاب الثلث قول كل الامة فيكون حجة واما
البراءة الاصلية فلانها تدل على عدم وجوب الزائد فانه قبل بعث الحق بالاكثر لانه بريئة الذمة منه فيحتمل
ان يكون ذلك الشيء هو الاكثر فلا نتيقن الخلاص والخروج عن العهدة الا بالاخذ بالاكثر فيجب ليحصل
براءة الذمة يقينا قلنا في الجواب هذا ان الاكثر انما يجب بحيث يتيقن شغل الذمة به والزائد على
الثلث لم يتيقن شغل الذمة به لانتفاء الاجماع والدليل الدال عليه فلا يجب

الخامس المناسب — المناسب المرسل مناسب لا يشهد له اصل من اصول الشرع اعتبارا والغاء وهل
هو من الادلة المعمولة ام لا فيه خلاف والمختار ان المناسب ان كانت متصفة بصفات ثلث احدها كونها
ضرورية اي يكون من باب حفظ الدين او النفس او العقل او النسل او المال وثانيها كونها قطعية وثالثها
كونها كلية كما اذا تترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين وقطعنا بانا لو لم نرم الترس لاستولوا على المسلمين
وقتلوا الترس ايضا وقطعنا بانا لو رمينا الترس وان كان يلزم منه قتل مسلم بلا ذنب يلزم خلاص كافة
المسلمين اعتبر المناسب ويكون من الادلة المقبولة على مختاره وان لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا
ذنب ولم يقم ايضا دليل على عدم جواز قتله لا سيما لاجل مصلحة عامة المسلمين لكنه يحرز ان يتادى اجتهاد مجتهد
الى ان يقول هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد وان لم يكن
متصفة بها بان فقدت المناسبة صفة منها لم يكن المناسب دليلا معتبرا في الشرع كما اذا فقد قيد الضرورة
بان يترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة فيه فان حفظ دما غيره
على استيلائنا على تلك القلعة او فقد قيد القطع كما اذا لم نقطع بتسلط الكفار لو لم نرم الترس

الرمي ايضا او فقد قيد الكلية كما لو اشرفت السفينة على الغرق ونقطع بانا لو طرحنا واحدا من اهلها في البحر
نجا الباقون لان نجاة اهل السفينة ليست مصلحة كلية لانها تتعلق ببعض المسلمين واما الكل فقد اعتبر المناسب
المرسل مطلقا سواء اشتملت المناسبة على هذه القيود او لم تشتمل واستدل عليه بوجهين الاول
ان الشرع اعتبر جنس المصالح وذلك لانه اعتبر الحكم المشتمل على المصلحة الخالصة والحكم المشتمل على المصلحة الراجحة والمتساوية و
اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار المناسب المرسل اذ اغلب على ظننا ان هذا الحكم مصلحة غالبة على المفسدة
وقطعنا بان المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة في الشرع لزم من هاتين المقدمتين ظن ان هذه المصلحة معتبرة شرعا
والعمل بالظن واجب لما عرفت من الثاني ان اتفاق العلماء على ان الصحابة قنعوا بمعرفة المصالح ولم يلتفتوا الى الشرائط التي
يعتبر فقهها والزمان في القياس والاصل والفرع اذ المقصود من الشرائع رعاية المصالح واذا كان كذلك فالمناسب المرسل
معتبر في الشرع وان فقدت المناسبة هذه الشرائط التي ذكرتم وذلك يدل على اعتباره مطلقا وهو المطلوب

السادس فقد الدليل — السادس من الادلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ فانه عند بعض الفقهاء
دليل على عدم الحكم وبيانه ان المجتهد اذا طلب في الواقعة دليلا من النص والاجماع والقياس وجد في الطلب
ولم يجد شيئا منها يغلب على الظن عدم الدليل وعدم الدليل يستلزم عدم الحكم اذ لو ثبت حكم شرعي من غير ان ينصب
الشارع عليه دليلا يلزم تكليف الغافل وقد مر بطلانه

الباب الثاني في المردودة

لما فرغ من الباب الاول في الادلة المقبولة من المختلف فيها شرع في الباب الثاني في الادلة المردودة منها وهي حسب ما اورده
المصنف ثلثة الاول الاستحسان وانما قال به ابو حنيفة وانكره الباقون ولهم في تفسيره تفاسير الاول انه دليل ينقدح
في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ومعناه ظاهر ورد الاستحسان بهذا التفسير بانه لا بد من ظهوره لكل الدليل
ليتبين صحته من فساده لجواز ان يكون فاسدا الثاني تفسير الكرخي فانه فسر الاستحسان بانه عبارة عن قطع
المسألة عن نظائرها في الحكم لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول كتخصيص ابي حنيفة قول القائل مالي صدقة
بالمال الزكوي فان الدليل الموجب لوجوب التصدق اعني ان يكون جميع امواله صدقة لكن هنا دليل يوجب قطع
المال الغير الزكوي عن سائر امواله في هذا الحكم وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فالمراد بالمال في الاية الزكوي
اجماعا فكذا في قول الناذر والجامع بينهما ذكر الصدقة فتوقع المال في الصورتين وهذا الدليل اعني النص اقوى من النذر
لكونه نصا فيصار اليه وهو قطع بعض الافراد عن هذا الحكم وتخصيصه بالبعض الاخر فعلى هذا التفسير يكون
التخصيص استحسانا اذ ليس معنى التخصيص الا اخراج بعض الافراد عن كلها وهذا كذلك الثالث تفسيره الى
… فانه فسره بانه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى من الاول
… عليه فقولنا غير شامل شمول الالفاظ يخرج تخصيص العام لكونه لفظا شاملا وقولنا يكون
… في القياس كما اذا وقع فرع بين اصلين والجامع بينه وبين احدهما اقوى في اثبات حكم له
… الاخر في اثبات حكم اخر له فان القياس ح هو … لكونه طاريا على الاضعف لا يسمى استحسانا

ليس

قيل في مثاله سور سباع الطيور فانه وقع بين اصلين احدهما مايلة في عظم الحيوان الطاهر والثاني سور سباع البهائم
وان قيس على مايلة في عظم الحيوان الطاهر يلزم طهارته وان قيس على سور سباع البهائم يلزم نجاسته والقياس الاول
اقوى من القياس الثاني لان سباع الطير تشرب على سبيل الاخذ بالمنقار الذي هو عظم الحيوان الطاهر ثم الابتلاع
اما اذا كان الاقوى كالطاري فيسمى ترك الوجه الاول لاجل الطاري الاقوى استحسانا كما ان وجهان وجوه الاجتهاد
ومن الطعمية الاشياء الستة بمعنى عدم المفاضلة في المطعومات ترك في العنب لوجه اقوى كالطاري على الاول وهو
القياس على العرايا فترك عدم المفاضلة في العنب للقياس على العرايا استحسان فعلى هذا يكون حاصل معنى الاستحسان
تخصيص علة عدم المفاضلة ببعض المطعومات كالاشياء الستة وهو عزيز عند اكثر اصحاب الشافعي واعلم
ان النزاع في الاستحسان بين الحنفية وغيرهم لا يجوز ان يكون في اللفظ بلفظ لوروده في القران في قوله تعالى
فيتبعون احسنه وفي الحديث في قوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي لفظ الشافعي
مع الكاره الاستحسان فانه قال في باب المتعة استحسن ثبت الشفعة للشفيع ثلثة ايام وفي باب المكاتب يحسن ان يكون
بلبس دراهم في الكتابة تحسن ان تترك عليه شي من الكتاب وانما يكون في المعنى ولكن لا المعنى الذي فسره الكرخي
فان تخصيص العام مما يقول به الشافعي ولا بالمعنى الذي فسره ابو الحسين لان القول بتخصيص العلة عند بعضهم
فان القائلين به يخلو كثيره بل بالمعنى الاول وهو التدرج الذي لا تعبير عنه فبطل قول ابن الحاجب انه لا يتحقق استحسان
مختلف فيه

الثاني من الادلة المردودة قول الصحابي و | الثاني قيل قول الصحابي

اختلف العلماء في ان مذهبه هل هو حجة على المجتهد ام لا فقال بعضهم قول الصحابي حجة مطلقا وقال قوم انه حجة ان
خالف القياس وقال الشافعي في القول القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وقال الجبائي ان خالف
صحابيا كما لا يقلد عالم عالما آخر وهو المختار لنا عليه وجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى فاعتبروا الكريم يوجب الاعتبار على
الكل في الكل مطلقا الثاني ان الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا ولو كان حجة لم يجز واذكر
قال الفاضل الفراهي فان قيل ان ابن الحاجب قال في مختصر المنتهى الاجماع على ان مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي
اخر انما الخلاف في انه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين اولا وعلى هذا قال عدي هذا الاجماع ينفعنا كونه
استدلالا على الحجية علينا قوله هذا لا يضرنا لان مذهب الصحابي ان لم يكن واجب الاتباع جاز مخالفته وان
كان واجب الاتباع ومذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم فجاز لغيرهم ايضا مخالفة كل واحد منهم وهو المطلوب الثالث
لا يجوز تقليد الصحابي في فروع الدين قياسا على عدم جواز تقليده في اصول الدين والاصل ثابت اجماعا فيثبت
الفرع قياسا عليه والجامع تمكن المجتهد من ادراك الحكم بالدليل فان قيل للذاهب الى انه حجة مطلقا
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد منهم وذلك يدل
حجة قلنا هذا خطاب شافه به عوام الصحابة فلا يطرد في حق المجتهد فان قال الذاهب
عند مخالفة القياس حجة لان الصحابي يعمل على وفق القياس اذا خالفه معناه دل على انه

اتباع الحبر اذا خالف القياس عند اتباع خبر الواحد حالة الامر وهو قوله فاعتبروا من غير دليل على جواز مخالفته وذلك باطل
واذا كان كذلك يكون قوله الحق المخالف للقياس كاشفا عن الخبر الذي هو حجة فيكون حجة قلنا في الجواب عنه انه ربما خالف
القياس لشرطه دليلا ولم يكن في الواقع دليلا فلم يكن كاشفا عن الخبر فلم يكن حجة واعلم ان المصنف لم يتم دليله
على القول القديم بان القول المنتشر الذي لم يخالف حجة لانه لما يطرد كلامه في بحث الاجماع السكوتي لم يحتج الى
اعادته مهنا | مسئلة مع المعتزلة | اختلف العلماء في جواز تفويض الحكم الى رأي النبي
عليه السلام او الى رأي العالم ومعناه انه هل يجوز ان يقول الله للنبي او العالم احكم بما شئت اولا وعلى تقدير جوازه فهل
هو واقع اولا اذا عرفت فنقول منع المعتزلة تفويض الحكم الى رأي النبي عليه او العالم لان الحكم الشرعي
يتبع المصلحة لان الاحكام الشرعية انما شرعت لتحصيل المصالح والا كان عبثا فلو فوض الحكم الى رأيه فربما حكم بما ليس
بمصلحة وما ليس بمصلحة لا تعرف مصلحته باختياره لان الحكمة لا تعلم بالاختيار واذا حكم بما ليس بمصلحة فلم يكن حكما
شرعيا لما عرفت قلنا في جوابه ان الاصل الذي بنيتم دليلكم عليه وهو ان شرعية الحكم انما هو لتحصيل المصالح
ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختيار النبي او العالم بعد تفويض الحكم الى رأيه امارة للمصلحة وكاشفا عنها بانه
لا يختار الا ما فيه مصلحة قال يلزم ما ذكرتم لم قلتم انه ليس كذلك وجزم موسى بن عمران بوقوع التفويض الى
رأيه لوجوه عشرة والمصنف ذكر منها صورتين الاول انه عليه السلام لما قتل النضر بن الحارث جاءت قتيلة ابنة
النضر وانشدت | امحمد ولانت نجل نجيبة | من قومها والفحل فحل معرق | ما كان ضرك لو مننت
وربما | من الفتى وهو المغيظ المحنق | فقال عليه السلام اما اني لو سمعت شعرها ما قتلته فقوله هذا بعد
انشادها البيتين يدل على ان الحكم كان مفوضا الى رأيه اذ لو كان قتله بامر الله لعمله ولو سمع شعرها الف
مرة والنجل بفتح النون وسكون الجيم النسل والفحل معروف والمعرق بضم الميم وكسر الراء المنجب اسم فاعل
من عرق ابله اي انجبت والمغيظ بفتح اسم مفعول من الغيظ وهو الغضب كما يقال غاظه فهو مغيظ
والمحنق بضم الميم وفتح النون اسم مفعول من الحنق وهو الغيظ يقال احنقه غيره فهو محنق الثاني انه
قال عليه السلام يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس الكل عام يا رسول الله فسكت
فلما اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها دعوني ما ودعتكم وهذا يدل
على ان ايجاب الحج كان مفوضا وترك النجاة الباقية للاختصار وان زالهما قول الحرام ونحن
في ذلك من ارادها فليطالع المحصول قلنا في جوابه لعل تلك الصور التي وقعت على وقوع تفويض الحكم الى
رأيه عليه السلام ثبتت بنصوص مجوزة للاستثناء على وفق ارادة بعض الناس كان اوحى الله اليه قبل
قتل النضر بن الحارث اقتله الا ان يشد ابنته بيتين فحاز بكم ابقاؤه واوحى اليه ان اكتب الحج على الناس
مرة الا ان يسال عنك حابس بن الاقرع فانه جاز لك ان تقول كل سنة وعلى هذا في بقية الصور فلم يكن
هذه الاحكام واقعة بمسئلتنا النص ولما كان دليل المجوزين ضعيفا توقف الشافعي ومنهم في جوازه

واستناعه وهو المختار

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح وفيه ابواب

لما فرغ من مباحث الادلة اراد ان يبين نسبة بعضها الى بعض عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح وذلك لانها عند التعارض اما ان لا يكون لاحدهما مزية على الاخر او يكون والاول التعادل والثاني التراجيح وانما افرد الكتاب السادس للكلام في التعادل والتراجيح وفي هذا الكتاب ابواب اربعة الاول في التعادل والثلثة الباقية في التراجيح وذكر لان الكلام في التراجيح اما ان لا يختص بدليل وهو المبحث عن الاحكام الكلية او يختص وحينئذ فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب او سنة او اجماع او خبر او قياس لكن الترجيح في الكتاب اذا انترجح لاحدى الايتين على الاخرى عند تعارضهما الا ان يكون احدهما مخصصة للاخرى او ناسخ اياها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة الى الاعادة هنا مع انه لو رجح فيه الحكم الرابع من الاحكام الكلية للتراجيح ولا في الاجماع لان الترجيح بعد التعارض ولا تعارض في الاجماع لما مر فاذن الترجيح اما ان يكون لاحد الخبرين على الاخر او لاحد القياسين على الاخر فانحصرت مباحث التراجيح في الابواب الثلثة ويلزم منه انحصار الكتاب في الابواب الاربعة

الباب الاول في التعادل

تعادل الامارتين اما ان يكون في نفس المجتهد وهو جائز اتفاقا او في الواقع وهو ما اختلف فيه فذهب الكرخي الى منعه وقوم الى جوازه ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه فعند القاضي ابي بكر من الاشاعرة وابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم من المعتزلة حكمه التخيير اي المجتهد مخير في العمل بايهما شاء او عند بعض الفقهاء حكمه التساقط اي لا يعمل بشيء منهما بل يرجع الى مقتضى العقل وهو البراءة الاصلية واختار الامام التفصيل وقال تعادل الامارتين اما ان يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتعارض الامارتين على كون الفعل واجبا او مباحا واما ان يقع في فعلين متنافيين والحكم واحد اما الاول فجائز وواقع في الشرع لان العمل بهما او الترك لهما محال والعمل باحدهما معينا ترجيح بلا مرجح وباحدهما لا على التعيين تخيير للفعل والترك لكل واحد منهما الذي هو الاباحة فيكون المعمول منهما اعني الامارة الدالة على الاباحة معمولا بها ويلزم ما ذكرنا لكنه جائز عقلا اذ لا يمتنع ان يخبرنا احد العدلين عن وجود شيء والاخر عن عدمه واما الثاني فواقع في الشرع لما روي عنه عليه السلام انه قال في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فالحكم فيمن ملك مائتين من الابل هو وجوب الزكوة واحد والفعلان وهما اخراج بنات لبون او اخراج حقاق متنافيان وحكمه التخيير فان المالك ليس بل مخير في اخراج خمس بنات لبون عملا بقوله عليه السلام في كل اربعين بنت لبون وفي اخراج اربع حقاق عملا بقوله عليه السلام في كل خمسين حقة وليس لاحدهما اولى من الاخر قال الامام ومعنى هذا التخيير سواء هذا التعادل ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مخيرا في العمل بايهما شاء وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما شاء كما في امر نفسه وان وقع للحاكم وجب عليه التعيين فانه حكم نصب لقطع الخصومات ولا ينقطع الخصومة الا بتعيين الحاكم وعلى هذا لو حكم مرة بمقتضى احدى الامارتين في قضية يجوز ان يحكم فيها مرة اخرى بمقتضى الامارة الاخرى لقوله عليه السلام لابي بكر رضه لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين فان قلت روي عن عمر رضه قضى في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي قلت لم يجزم انه وقع قلنا لعله لاجل حدوث امارة كانت راجحة في ظنه في الحكم الاول مرجوحة في ظنه في الحكم الثاني وهذا بطلانه نقض الاجتهاد بالاجتهاد بعد اقتران الحكم بالاول وهو غير جائز لما سبق

مسئلة اذا نقل عن مجتهد

اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد بان يقول في المسئلة قولان فان كان مع احدهما ما يشعر بتقويته كتفريعه عليه او قوله هذا اشبه او اولى وذلك قوله لان قول المجتهد ما ترجح عنده وان لم يكن مع احدهما ما يشعر بترجيحه وذلك يدل على ان فقيه في تلك المسئلة بانه لم يظهر له وجه رجحان لاحدهما وحينئذ لا يكون شيء منهما قولا له اذ لا قول للمتوقف ويحتمل ان يكون مراده بقوله ان في المسئلة احتمالين متساويين في نظره يمكن ان يقول بهما قايل بعد بطلان ما سواهما من الحق والباطل ليس مما يصلح ان يقول به مجتهد بالقول كما يقال للحجر الذي في الدرة لكن ليس صالحة للاسكان انها مسكنة ومحتملة ما ذكرناه مذهب لبعض الناس وانما ذكرهما ليلا يظن الذاهب الى احدهما القرينة في نظره انه خارق للاجماع وحينئذ لا يكون شيء منهما قولا له ولم يصح عن الشافعي رضه قولان فيهما هذه الاحتمالات الا في سبع عشرة مسئلة على ما نقله ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني وان نقل عنه قولان في محلين بان يقول في كتاب بتحريم شيء وفي كتاب اخر بتحليله فان علم المتأخر من القولين بان علم تاريخهما فالقول المتأخر ناسخ للقول المتقدم وحينئذ مذهبه هو هذا المتأخر وان لم يعلم التاريخ حكي عنه القولان ولم يحكم عليه بالرجوع الى احدهما والاقوال المنقولة عن الشافعي رضه محمولة على هذين الوجهين والاقوال على هذين الوجهين دليل على علو شأنه في العلم والدين اما العلم فلانه على الوجه الاول يدل على انه كان مشتغلا طول عمره بالطلب والبحث وعلى الوجه الثاني انه كان غواص النظر دقيقه محيطا بالاصول والفروع تام الوقوف على شرائط الادلة وذلك لان من كان فيه هذه الصفات اكثر كانت الاشكالات الموجبة للتوقف المنافية لجمود الطبع المقتضي للاصرار على وجه واحد طول عمره عنده اكثر واما الدين فلانه على الوجه الاول يدل على انه ما كان متعصبا لشيء فعله بل كان مطمح نظره ارشاد الخلق فاذا لاح له الحق شيء اظهره وعلى الوجه الثاني انه لم يستحي من الاعتراف بعدم العلم مع عدم الظفر بوجه بعض الرجحان ولم يستقل في الترجيح في المقام وذلك صحيح واعلم ان هذه المسئلة انما ورد في هذا الموضع تاسيا بالمحصول ومختصره وقال الجبحي ان الكلام في قولين لم يرجح احدهما على الاخر يناسب الكلام في تعادل الامارتين من هذه الحيثية ويمكن ان يقال ايضا انه لما ذكر ان تعادل الامارتين مما اختلف في وقوعه استشعر ان يقال يجب ان لا ينازع في وقوعه لانه كثيرا ما ينقل عن مجتهد قولان لم يرجح احدهما على الاخر وذلك لا يكون الا لتعادل الامارتين فاراد ان ينقل هذا الفصل لدفع هذا الوهم

الباب الثاني في الاحكام الكلية

الباب الثاني في الاحكام الكلية التي لا يختص بترجيح دليل دون اخر وهي اقسام الحمل ا

مقدمات الترجيح الاول في تعريف الترجيح وجواز العمل به فنقول الترجيح في اصطلاح العلماء عبارة عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بالاقوى وانما خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لما سيجي من ان الترجيح لا يجري في القطعيات وقوله ليعمل به احتراز عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا للعمل بالاقوى بل لبيان ان احدهما افصح من الاخرى فانه لا يسمى ترجيحا في هذا الاصطلاح مثاله ما اجمعت الصحابة على ترجيح خبر عايشة رض وهو قوله عليه السلم اذا التقى الختانان وجب الغسل على خبر ابي هريرة وهو قوله عليه السلم انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي عليه السلم وخصوصا عايشة رض اعلم بفعل النبي عليه السلم في هذا الامر من الرجال الاجانب فهذا الاجماع مثال للترجيح ودليل على جواز التمسك به

مسلة لا ترجيح هذا هو الحكم الثاني من الاحكام الكلية للتراجيح ومراده يقال لا يجري الترجيح في الادلة القطعية اذ الترجيح بعد التعارض وهو ظاهر ولا تعارض بينهما اذ لو كان بينهما تعارض فلم يمكن ان يعمل باحدهما دون الاخر والا يلزم الترجيح من غير مرجح وح فان لم يعمل بشيء منهما لارتفع النقيضان وان عمل بهما لاجتمع النقيضان وكلاهما محال لكن قال الفاضل المراغي والاولى في قوله واجتماعا بدل الواو والواصلة او الفاصلة ولعله وقع من الناسخ واقول يمكن ان يعتذر عنه بان اجتماع النقيضين يعمه ارتفاع النقيضين وبالعكس وح يلزم على كل تقدير من التقديرين ارتفاع النقيضين واجتماعهما وح يحسن الواو

مسلة اذا تعارض هذا هو الحكم الثالث من الاحكام الكلية وتقريره ان يقول اذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما دون الثاني لان دلالة الدليل على كل جزء من مفهومه دلالة اصلية وعلى بعضه تبعية تابعة لدلالته على كل جزء كما ثبت في المنطق ان التضمن تابعة للمطابقة فحينئذ العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم ترك العمل بالدلالة التبعية وعند العمل باحدهما دون الاخر يلزم ترك بالدلالة الاصلية والعمل بكل منهما من وجه يمكن على ثلثة اوجه اما بان يتبعض الحكم اي يكون الحكم قابلا للتبعيض باحدهما والبعض الاخر بالاخر وبان يتعدد الاحكام التي هي مقتضى كل من الدليلين فيثبت بعض من تلك الاحكام بدليل وبعضها بدليل اخر وبان يكون كل واحد من الدليلين عاما مثبتا للحكم في الموارد المتعددة فوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كقوله عليه السلم الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلم ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فالاول عام يقتضي جواز اداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني ايضا عام يقتضي منع شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني ايضا يقتضي منع شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد فحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حق الادمي عملا بالدليلين قال الخنجي ولعل تعلق هذه المسلة باحكام الترجيح من حيث ان حكم الترجيح ههنا انه لا يصار اليه لامكان الجمع والا لم اعرف له وجها اخر يتعلق بها الجملة واقول اذا عمل بالدليلين من وجه يلزم ترجيح كل منهما على الاخر من وجه وذلك لان الدليل الذي عمل به في صورة ولم يعمل بالاخر فيها فقد رجح المعمول به في هذه الصورة وكذا الكلام في الدليل الاخر اذا عمل به في صورة اخرى لم يعمل فيها بالاول كما في قوله عليه السلم فانه في حق الله في قوله

خبر الشهود الحديث وفي حق العباد في قوله الاخر وذلك ظاهر

مسلة اذا تعارض هذا هو الحكم الرابع فنقول في تقريره اذا تعارض النصان سواء كانا اثنين او خبرين او آية وخبر فاما ان يكونا متساويين في القوة بان يكونا قطعيين او ظنيين لا يغلب احدهما الاخر وفي العموم والخصوص بان يكونا عامين او خاصين او لم يتساويا في القوة والعموم والمتساويان في القوة والعموم ان علم تاخر احدهما عن الاخر فالمتاخر ناسخ للمتقدم ان كان المدلول قابلا للنسخ والا تساقطا ويرجع الى دليل غيرهما وان لم يعلم تاخر احدهما عن الاخر سواء علم تقارنهما او جهل التقارن والتاخر معا فان كانا قطعيين فحكمهما التساقط اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر والرجوع الى غيرهما وان كانا ظنيين فالحكم فيه الرجوع الى الترجيح وقال في المحصول ان تقارنا وكانا معلومين بعين القول بالتخيير وان كانا مظنونين فالتخيير او الترجيح وان لم يتساويا في القوة والعموم فاما ان لا يتساويا في القوة بان يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا وح يتعين العمل بالدليل القطعي سواء كانا عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا اما مطلقا او من وجه اذ القطعي بكل حال راجح على الظني او لا يتساويا في العموم وح ان كان احدهما اخص من الاخر مطلقا بعمل الخاص به سواء علم تاخره عن العام اولم يعلم لان العمل بالخاص اعمال للدليلين والعمل بالعام اهمال له واعمال الدليلين اولى من اهمال دليل وعند الحنفية ان العام ان علم تاخره عن الخاص يكون ناسخا له وان جهل يجب التوقف وان كان اخص من الاخر من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان الاول حرم الجمع بين الاختين سواء كان بالنكاح او بملك اليمين والثاني حلل ما ملكته الايمان سواء كان اختين ولا او الخيار عند المصنف ح ان حكمه طلب الترجيح ليعمل بالراجح وذلك لان الخصوص بعض الدليلين لما عرفت وهنا ما ثبت لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الاخر فلكل منهما رجحان على الاخر من وجه فيجب ان يطلب الترجيح من وجه اخر

مسلة قد يرجح بكثرة الادلة هذا هو الحكم الخامس فنقول في تقريره قد يرجح مقتضى دليل بكثرة الادلة عليه دون ما يقابله وهو مذهب الشافعي وانما يرجح بكثرة الادلة لان اقل مراتب الدليل افادته الظن بالمدلول واذا دل دليلان على مدلول لحصل ظنان به لاستحالة تحصيل ظن واحد من دليلين والا لزم توارد المؤثرين على اثر واحد وان دل دليل واحد على مدلول حصل ظن واحد به والاشكال ان الظنين اقوى من ظن واحد والعمل بالاقوى اوجب واولى فان قيل عليه بان كثرة الادلة لو افادت الرجحان لم يجب تقديم الخبر الواحد على الاقيسة الكثيرة عند التعارض لكنهم اجمعوا على تقديم الخبر الواحد على الاقيسة الكثيرة ودل ذلك على ان الترجيح لا يحصل بالادلة الكثيرة قلنا في الجواب عنه ان الاقيسة الكثيرة ان اتحد اصلها بان علة الحكم فيها علة متحدة فتلك القياسات في الحقيقة متحدة فلذلك قدم الخبر الواحد عليها وان تعدد الدليل على دليل وذلك جائز اتفاقا وان لم يكن الاصول في تلك الاقيسة متحدة بل مختلفة فلا نسلم تقديم الخبر عليها وما ذكرتم من الاجماع على ذلك ممنوع

الباب الثالث في ترجيح الاخبار

الباب الثالث في ترجيح الأخبار بعضها على بعض وهو على وجوه سبعة الوجه الأول في الترجيح بسبب حال الراوي و
هي عشرون حالا الأول الترجيح بكثرة الرواة فيرجح الخبر الذي رواته أكثر على الخبر الذي رواته أقل لأن الظن
الحاصل من قول اثنين مثلا أقوى من الظن الحاصل بقول واحد ولهذا العمل بأقوى الظنين لازم لما
عرفت الثاني الترجيح بقلة الوسائط أعني علو الإسناد فيرجح الخبر القليل الوسائط على الخبر الكثير الوسائط
لأن قلة الوسائط توجب قلة احتمال الكذب والغلط الثالث الترجيح بفقه الراوي فيرجح الخبر الذي راويه
فقيه على الخبر الذي راويه غير فقيه سواء كانت الرواية باللفظ أو بالمعنى لأن الفقيه يبحث عن الخبر ومعنى ما فيه
وسبب وروده فيزول الشبهة بخلاف غيره فإنه يهمل ذلك ويؤدي إلى تطرق الريبة إلى الخبر الرابع الترجيح
بعلم الراوي بالعربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية على الخبر الذي راويه غير عالم بها لأن العالم بالعربية
يحفظ عن مواقع الغلط بخلاف غيره الخامس الترجيح بسبب أفضلية الراوي فيرجح الخبر الذي راويه
أفقه وأعلم بالعربية على الخبر الذي راويه فقيه أو عالم بالعربية لأن الأفقه أقدر على الاستكشاف المزيل
للشبه والأعلم بالعربية أقدر على التحفظ عن الأغلاط السادس الترجيح بسبب حسن اعتقاد الراوي فيرجح
الخبر الذي راويه حسن الاعتقاد على الخبر الذي راويه ردي الاعتقاد كالمشبهة وغيرهم من المبتدعة وذكر
كما مر السابع الترجيح بكون الراوي صاحب الواقعة فيرجح الخبر الذي راويه صاحب الواقعة على الخبر الذي
راويه ليس صاحبا للواقعة لأن صاحب الواقعة أعرف بها ولذلك رجحت الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في إيجاب الغسل
على خبر أبي هريرة كما مر الثامن الترجيح بسبب كون الراوي جليس المحدثين فيرجح الخبر الذي يكون راويه
جليس المحدثين على الخبر الذي راويه غير جليس لهم لأن جليسهم أعلم بطريق الرواية التاسع الترجيح بكون الراوي معدلا بالاختبار
اختبار فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة رواته بالاختبار على الخبر الذي عرف راويه بالتزكية إذ ليس الخبر كالمعاينة
العاشر الترجيح بكون الراوي معدلا بالعمل على روايته فالخبر الذي راويه معدل بالعمل على روايته راجح على الخبر الذي
راويه معدل برواية العدل عنه هكذا ذكره في المحصول والتاج المراغي فرده على صاحبه ومراده رواية من عرف عدالته
بالتزكية بأن يصرح المزكي بعدالته أو حكم على وفاته من عرف عدالته بالعمل على روايته لأن الاحتياط في الشهادة أكثر و
هذه فائدة لا يعطيها لفظ المتن لأنه أي المصنف معرض عن أسباب الترجيح فيكون التعديل بالعمل على رواية الراوي موجبا
لرجحان روايته على تقدير بعض المرجحين الحادي عشر الترجيح بكثرة المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت
عدالة راويه بتزكية جمع كثير على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جمع قليل ولم يذكره ... في الحالة الأولى
الثاني عشر الترجيح بكثرة بحث المزكين فيرجح الخبر الذي راويه من عرف عدالته بتزكية من كان أكثر بحثا عن
أحوال الناس واطلاعا عليها على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية من ليس كذلك البحث فيها الثالث عشر
الترجيح بكثرة علم المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية الأعلم على الخبر الذي عرفت عدالة راويه
بتزكية العالم قال الخنجي المراد بالعلم ههنا الاطلاع على أحوال الراوي والحق أن يحمل على الأعم من ذلك الرابع عشر

الترجيح بحفظ الراوي فيرجح الخبر الذي راويه يروي عن الحفظ على الخبر الذي راويه يروي عن الكتاب لأن الحافظ
أبعد عن الشبهة وكذا روايته لا يحفظ إلا ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم على الذي راويه غيره إذ الحجة بالحقيقة ليست إلا ألفاظ
الرسول عليه السلام الخامس عشر الترجيح بزيادة ضبط الراوي فالخبر الذي راويه أضبط ولو للألفاظ عليه السلام راجح على
ما راويه غيره لما مر آنفا السادس عشر الترجيح بدوام عقل الراوي فيرجح الخبر الذي راويه دائم العقل على الخبر
الذي راويه من اختلط عقله في بعض الأوقات إذ يحتمل أن يرويه وقت اختلاط عقله فلا يوثق به السابع
عشر الترجيح بسبب شهرة الراوي فيرجح الخبر الذي راويه مشهور على الخبر الذي راويه خامل الذكر لأن شهرته تدل
على عظم قدره وذلك يمنعه عن الكذب الثامن عشر الترجيح بسبب شهرة نسب الراوي فيرجح الخبر الذي
راويه مشهور النسب على ما راويه مجهول النسب لما مر التاسع عشر الترجيح بسبب عدم التباس اسمه
باسم غيره من الضعفاء فيرجح الخبر الذي لم يلتبس اسم راويه باسم أحد ضعيف على الخبر الذي راويه ملتبس
الاسم لكون الأول أبعد من الالتباس العشرون الترجيح بسبب تأخر إسلام الراوي فيرجح الخبر الذي
راويه من تأخر إسلامه على الخبر الذي راويه من تقدم إسلامه إذ يحتمل أن تكون روايته متأخرة اتفاقا قال
الإمام في المحصول هذا إذا علم موت المتقدم قبل إسلام المتأخر وأن أكثر رواة المتقدم متقدم على رواة المتأخر فعلم
تأخر رواية المتأخر حالا أما بالغالب أما إذا احتملا فلجواز أن تتأخر رواية المتقدم عن رواية المتأخر قال
الفاضل المراغي إن صاحب الحاصل جزم بتقديم رواية متأخر الإسلام على رواية المتقدم وفي مختصر المنتهى أن رواية
من لم يتأخر إسلامه مرجوحة لأنها أغلب على الظن ثم قال وعلى هذا فتقدير الكلام فيرجح بعدم تأخر إسلام الراوي
على أن يكون تأخر إسلامه عطفا على الأمر الأسمى لكن بينهما منافاة وأقول أما النقل عن مختصر المنتهى فليس
كما ينبغي لأنه قال بهذه العبارة وبتقدم الإسلام وفرق بين تقدم الإسلام وبين من لم يتأخر إسلامه
لأن عدم التأخر يحتمل المقارنة وحكم بتقديم رواية أحدهما على الآخر إلا إذا علمنا أن سماع أحدهما متأخر عن إسلامه
وسماع الآخر لم يعلم حاله فيرجح الخبر الذي سمعه راويه في الإسلام على الخبر الذي لم يعلم وقت سماعه ولهذا رجح في المحصول
رواية ... على رواية عمرو بن العاص وإذا كان الأمر كذلك فقد ظهر ... المسايل للمحصول وأما المنافاة من
الحاصل ومختصر المنتهى فلا يضرنا لأنا قصدنا شرح كتاب المنهاج فالمنافاة بينهما

الوجه الثاني من الوجوه السبعة الترجيح بوقت الرواية فيرجح الخبر الذي — الثاني بوقت الرواية
تحمل راويه وقت البلوغ على الخبر الذي تحمل الراوي في زمان الصبي لأن البالغ أكمل من الصبي فيحتاط في الرواية
ما لا يحتاط الصبي وكذا يرجح على الخبر الذي تحمله الراوي في الزمانين لاحتمال تحمله في الصبي وكونه ظاهر

الوجه الثالث من الوجوه السبعة ما يكون الترجيح بكيفية الرواية — الثالث بكيفية الرواية
والمصنف ذكر من الوجوه العائدة إليها أربعة الأول أن يكون أحد الخبرين متفقا على أنه مرفوع إلى النبي عليه السلام
والثاني مختلفا بأنه مرفوع أو موقوف على الراوي فيرجح الخبر الذي المتفق على رفعه على الخبر المختلف في

رفعه الباقي ان يكون احد الخبرين محكيا معه سبب نزوله ولم يكن الاخر كذلك فيرجح الخبر المحكي مع سبب نزوله
على المحكي بدونه لان ذكر سبب النزول يدل على الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الاخر الثالث ان يكون احد
الخبرين محكيا بلفظ الرسول عليه السلام والاخر محكيا بمعناه فيرجح الخبر المحكي بلفظه على الخبر المحكي بمعناه للاتفاق على
قبول الخبر المروي بلفظه الرابع ان لا يكون الاصل لاحد الخبرين منكرا لرواية الفرع وفي الاخر يكون منكرا فيرجح الخبر
الذي لم ينكره راوي الاصل على الخبر الذي انكره وفي جواز الاخذ بالخبر الذي انكره الراوي تفصيل على المذهب المختار
وهو ان الاصل ان جزم بالانكار لم يعمل به سواء جزم الفرع بالرواية او لا وان تردد فان جزم الفرع بالرواية عمل و
ان تردد ايضا فلا — الرابع بوقت — الوجه الرابع من الوجوه السبعة الترجيح بوقت ورود
الخبر والمصنف ذكر من الوجوه العائدة اليه ستة الاول ان يكون احد الخبرين مدنيا والاخر مكيا فيرجح الخبر
المدني على الخبر المكي لان المدنيات يكون اكثرها بعد الهجرة واجمع على المكيات يكون اكثرها قبلها الاصح وكذا الكلام
في الايات الثاني الخبر المشعر بعلو شان الرسول عليه السلام راجح على الخبر الذي لا يدل على ذلك لان الظاهر تاخر المشعر
بعلو شان الرسول عليه السلام عن غيره لان علو شانه كان في اخر امره الثالث الخبر المتضمن للتخفيف راجح على الخبر
المتضمن للتغليظ لان المخفف اظهر تاخرا لانه عليه السلام كان يغلظ في اول الامر زجرا لهم عن العادات الجاهلية ثم يميل
الى التخفيف اخرا وقال في المحصول وهذا ضعيف لانه علم انه ما كان يغلظ الا على سبيل ... ومن اخر زمانه فيكون
المغلظ متاخرا ايضا الرابع الخبر المورخ مطلقا راجح على الخبر المورخ بتاريخ متقدم لاحتمال التاخر في
المطلق دون المتقدم الخامس الخبر المورخ بتاريخ مضيق راجح على الخبر الخالي عن التاريخ لان المورخ
بتاريخ مضيق اظهر تاخرا مثاله ما روي انه عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه خرج وصلى بالناس قاعدا وهم
قيام فانه يقتضي جواز اقتداء القائم بالقاعد وروي انه عليه السلام قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا
اجمعين وهذا يقتضي عدم جوازه فيرجح الاول لانه كان في اخر احواله عليه السلام السادس الخبر الذي
تحمله في الاسلام راجح على الخبر الذي تحمله في الكفر لان المسلم اشد اهتماما بالخبر من الكافر
الوجه الخامس من الوجوه السبعة الترجيح بلفظ الخبر والمذكور من — الخامس باللفظ
الوجوه العائدة اليه اثنا عشر وجها الاول يرجح الخبر الفصيح على الخبر الركيك لان الاول مقبول اتفاقا والثاني مختلف فيه
وذلك لان النبي عليه السلام كان افصح العرب فغير الفصيح لا يناسب كلامه لكن لا يقدم الخبر الافصح على الخبر الفصيح
لان المتكلم الفصيح لا يجب استواء كلامه في الفصاحة الثاني يرجح الخبر الخاص على الخبر العام لما مر في بحث العام والخاص
الثالث يرجح الخبر الذي هو عام غير مخصص اي الباقي على عمومه على الخبر العام المخصص لان الاول حقيقة والثاني
مجاز الرابع يرجح الخبر المستعمل بطريق الحقيقة على الخبر المستعمل بطريق المجاز لان الحقيقة هو الاصل كما عرفت
الخامس يرجح الخبر الاشبه بالحقيقة على الخبر الذي هو اقل شبها بها اذا كانا مجازين لان المجاز خلاف الاصل
فالاشبه اقل مخالفة للاصل مثاله قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فالحقيقة في هذه الصورة نفي حقيقة

عدم
فيكون مع

الصلوة فيكون حمله على عدم الصحة راجحا على حمله على عدم الفضيلة لان نفي الصحة اشبه بالحقيقة من نفي الفضيلة لان الصلوة
الغير الصحيحة كالصلوة المعدومة بخلاف الصلوة التي لا فضيلة لها السادس اذا كان لفظ واحد يدل في احد الخبرين
على المراد بالوضع الشرعي او بالوضع العرفي وفي الاخر بالوضع اللغوي يرجح الخبر الدال على المراد بالوضع الشرعي
السابع يرجح الخبر المستغني عن الاضمار على الخبر المحتاج اليه لكون المستغني عن الاضمار موافقا للاصل لما عرفت ان
الاصل عدم الاضمار الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الخبر الدال عليه بوجه واحد لان الظن
الحاصل من الوجهين اقوى من الظن الحاصل من وجه واحد التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة
على الخبر الدال عليه بواسطة لان قلة الوسائط تقتضي قلة طرق الاحتمالات وهي مقتضية للرجحان
العاشر يرجح الخبر الدال على الحكم مع الايماء الى علته على الخبر الذي لا يكون معه ايماء الى علة الحكم لان مع
الايماء ينبه على علة الحكم بخلاف الاخر الحادي عشر يرجح الخبر المذكور مع ما يعارضه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها على الخبر الذي لا يذكر معه معارضه لان ذكر المعارض يدل على ترجيحه على
معارضه الثاني عشر يرجح الخبر المقرون بالتهديد على الخبر الذي لم يقترن به وكذا القول فيكون التهديد
في احدهما اكثر لان مقارنة التهديد يدل على تاكيد الحكم — السادس بالحكم — الوجه
السادس في الترجيحات العائدة الى الحكم وهي اربعة الاول يرجح الخبر المبقي لحكم الاصل وهو البراءة الاصلية على
الخبر الناقل عنه وهو الرافع لمقتضى البراءة الاصلية وذلك لان المبقي متاخر عن الناقل لانه لو لم يتاخر عن
الناقل لم يكن المبقي مفيدا لبقاء الاصل لان البقاء حينئذ يكون ثابتا بدون الحكم فيلزم اهماله وهو
منتف بالاصل واذا كان متاخرا عن الناقل يكون راجحا عليه الثاني يرجح الخبر المحرم على الخبر المبيح
للامر الاول لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال الثاني ان الاحتياط في الوقوع
في الحرام يقتضي تغليب جانب الحرمة على جانب الحل والاحتياط اولى من تركه الثالث ان المحرم يعادل
الموجب لان المحرم يستدعي فعله الاثم والموجب يستدعي تركه الاثم فاستويا والموجب راجح على المبيح اجماعا فكذا
المحرم لان مساوي الراجح راجح والشارحان بخلاف من المقرب لانهما قرا لفظ يعادل بصيغة الفعل المضارع
مرفوعا دون المصدر كما قراناه مجرورا والاظهر ما ذكرنا لان هذا الباب انما هو في بيان ترجيح الاخبار دون
تعادلها وفيما ذكراه لم يبين وجه الترجيح الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق او العتاق على الخبر النافي
لهما لان الاصل عدم ملك النكاح وعدم ملك اليمين الرابع يرجح الخبر النافي للحد على مثبته لان الحد ضرر والضرر منتف
بالامر ولان الخطا في درء الحد اولى من الخطا في اقامته فيكون مدرؤا لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
السابع بعمل — الوجه السابع من الوجوه السبعة ترجيح احد الخبرين على الاخر بعمل اكثر السلف
بمقتضاه وذلك اذا عمل بمقتضى احدهما اكثر السلف ممن لا يجب تقليدهم وجب ترجيحه لان الاكثر يوفقون
للصواب ما لا يوفق له الاقل — الباب الرابع في تراجيح الاقيسة — الباب الرابع

في بيان تراجيح الاقيسة بعضها على بعض وهي تقع بوجوه خمسة الاول ما يكون بحسب ماهية العلة والعلة قد علمت
تنقسم تارة باعتبار وجودها وعدمها في ذاتها الى وجودية وعدمية والوجودية الى عقلية وشرعية والعقلية
الى حقيقية واضافية والحقيقية الى ما هي علة حكمة مضبوطة والى غير مضبوطة وتسمى الحكمة وتارة
باعتبار وجود الحكم المعلل بها وعدمه الى وجودية تكون علة الحكم الوجودي او العدمي والى عدمية كذلك وتارة
باعتبار بساطتها وتركبها الى بسيط ومركب وتتعلق بكل واحد من هذه الاعتبارات تراجيح اما التراجيح العائدة
الى اعتبار وجودها وعدمها في ذاتها فمتعددة منها ترجيح التعليل بالمظنة على التعليل بالحكمة لان التعليل
بالمظنة متفق عليه بخلاف التعليل بالحكمة ومنها ترجيح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لان العلم بالعدم لا يدعو
الى شرع الحكم الا للعلم باشتماله على نوع من المصلحة فالداعي الى شرع الحكم انما يكون المصلحة لا العدم فلا مدخل
للعدم في التعليل الا بتبعية المصلحة فيكون التعليل بالمصلحة التي هي الحكمة اولى وعلم من ذلك رجحان التعليل
بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية لكونها عدمية ثم ترجيح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي لانه اشبه بالصفات
الحقيقية من حيث ان اتصاف الشيء به لا يحتاج الى شرع بخلاف الحكم الشرعي قال الامام ويحتمل ان
يقال الحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالوجود ثم ترجيح التعليل بالحكم الشرعي على التعليل بالوصف المقدر كرقية
ولد المغرور والموجب للغرامة لان التعليل بالحكم الشرعي المحقق واقع على وفق الاصل من حيث كونه من الامور المحققة
بخلاف الوصف المقدر فانه من الامور المقدرة واما العائدة الى بساطة العلة وتركبها فترجيح التعليل بالوصف
البسيط على التعليل بالوصف المركب اما لان البسيط اسهل اثباتا او لكون التعليل به مجمعا عليه واما العائدة الى
وجود العلة وعدمها باعتبار وجود الحكم المعلل بها وعدمه فترجيح تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي على
تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي وعلى تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي لان العلية والمعلولية وصفان
وجوديان يقتضيان كون الموصوف بهما وجوديا فالتعليل على وجه يكون كل من العلة والمعلول وجوديا اولى
من التعليل على وجه يكون احدهما عدميا لكن قال الامام في المحصول ثم مال تعليل العدم بالعدم اولى منهما للمشابهة
واقول لا يبعد ان الدليل الذي يقتضي رجحان تعليل الوجودي بالوجودي على تعليل العدمي بالوجودي والوجودي
بالعدمي وكون العلية والمعلولية من صفات الامور الوجودية يقتضي رجحانهما على تعليل العدمي بالعدمي
لان ما يكون احدهما وجوديا اولى مما يكون كل منهما عدميا وذلك ظاهر — الثاني بحسب

الوجه الثاني من الوجوه الخمسة في بيان التراجيح الحاصلة بحسب دليل العلية ومن الطرق الدالة على علية الوصف
في الاصل وهي بحسب ما اورده المصنف اما نقلية واما عقلية والنقلية اما نص واما ايماء والنص اما قاطع واما
ظاهر والعقلية خمسة وهي المناسبة والدوران والسبر والشبه والطرد ولم يذكر الاجماع من النقلية وسقوط
المناط من العقلية فنقول يرجح القياس الثابت علته وصفه بالنص القاطع على سائر الاقيسة لان القاطع لا يحتمل
عدم العلية ثم القياس الثابت علته وصف اصله بالنص الظاهر على القياس الثابت علته وصفه بالمناسبة

لان العلية المنصوصة راجحة على غير المنصوصة وقد علمت ان الظاهر الفاظ مثل اللام وان والباء والتعليل باللام
راجح على التعليل بان والباء لان دلالة اللام على العلية اظهر من دلالتهما عليها واما ان والباء فلا يرجح احدهما على
الاخر ويحتمل تقوية ان على الاخر ثم يرجح القياس الثابت علته وصف اصله بالمناسبة على القياس الثابت علته
وصفه بالدوران لان المناسبة لا تنفك عن الدلالة على العلية لان الوصف المناسب انما يؤثر في الحكم لمناسبته له
فيجعله لاجله الحكم بخلاف الدوران فانه ينفك عن العلية اذ قد يوجد الدوران حيث لا علية كالمضائف
ومنه يظهر وقد يوجد العلية حيث لا دوران كما في علل المعلول النوعي ومن قياس المناسبة يرجح القياس
الا دوران بين المتضايفين اذ الدوران عبارة عن ترتب الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية والمتضايفان لا يكون احدهما كذلك
الثابت عليته وصفه بالمناسبة الضرورية الدينية على القياس الثابت عليته وصفه بالمناسبة الضرورية الدنيوية
لرجحان امور الدين على امور الدنيا في الشرع ثم يرجح القياس الثابت عليته وصفه بالمناسبة الضرورية الدنيوية
على القياس الثابت عليته وصفه بالمناسبة الواقعة في محل الحاجة لرجحان الضرورة على الحاجة ثم يرجح القياس
الثابت عليته وصفه بالمناسبة الواقعة في محل الحاجة على القياس الثابت عليته وصفه بالمناسبة التحسينية وهو
ظاهر ومن المناسبة الواقعة في محل الحاجة يرجح ما هو اقرب اعتبارا في الشرع على ما هو ابعد والقرب الى
الاعتبار اما ان يكون بحسب ذات الوصف كالوصف الذي يناسب نوعه نوع الحكم فانه اقرب اعتبارا في الشرع
من الوصف المناسب نوعه جنس الحكم ومن الوصف المناسب جنسه نوع الحكم ومن الوصف المناسب جنسه
جنس الحكم وكالوصف المناسب جنسه القريب للحكم فانه اقرب اعتبارا في الشرع من الوصف المناسب
جنسه البعيد لجنس الحكم واعتبر القرب والبعد في جنس الحكم ايضا واما ان يكون بحسب صفته كالوصف
الذي يناسب الحكم مناسبة جلية فانه اقرب الى اعتبار الشرع من الوصف الذي يناسب الحكم مناسبة
خفية ونعني بالمناسبة الجلية ما ينبعث الذهن اليه اول سماعه كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان فان الذهن ينبعث عند سماع هذا الكلام الى ان العقب انما منع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء
الفكر وبالخفية ما يقابله واما ان يكون بحسب امر خارجي كالوصف الذي تأيدت مناسبته للحكم بما سائر
الطرق كالايماء والدوران والسبر وغيرها فانها اقرب الى اعتبار الشرع مما لا يكون كذلك ويرجح حاصله الى
الترجيح بكثرة الادلة او بالخلو عن المعارض فانه اقرب الى اعتبار الشرع من الوصف الذي علم مناسبته للحكم بمعارض
او مناسبته للحكم من جهتين فانه اقرب الى اعتبار الشرع مما يناسبه من جهة واحدة ثم بعد القياس الثابت
علته وصفه بالمناسبة يرجح القياس الثابت علته وصفه بالدوران على القياس الثابت عليته وصفه بالسبر
المظنون لان الدوران مستقل في الدلالة على العلية بخلاف السبر المظنون فانه يحتاج في الدلالة على العلية الى
مقدمات كثيرة وانما قيدنا السبر بالمظنون لان السبر المقطوع وهو الذي يكون مقدماته قطعية راجح على الدوران
قطعا ومن قياس الدوران يرجح ما دورانه في محل واحد بان يحدث حكمه في محل عند حدوث صفة فيه وينعدم ذلك
الحكم عند ذلك المحل بزوال تلك الصفة كدوران الحرمة مع الاسكار في العصير وجودا وعدما فانه على ما يكون

بجنس القريبة

سوقع

دورانه في محلين وهو ان يحصل حكم عند حدوث وصف في محل ويزول بانعدام ذلك الوصف عن محل آخر كدوران
وجوب الزكوة مع النبر وجودا في المضروب وعدما في الثياب لان احتمال المطابقة في الدوران الحاصل في محل واحد
اولى من احتمالها في الدوران الحاصل في محلين لان ما يثبت في محل واحد يتعدم عليه غيره من الاوصاف بخلاف
ما ثبت في محلين لجواز ان يكون اسعاد الحكم في محل اخر لاسعاد وصف اخر لا لاسعاد هذا الوصف فلم يتعين عليته ثم رجح
القياس الثابت عليته وصفه بالسبر على ما ثبت عليته وصفه بالشبه اذ من السبر ما هو معتبر في الشرعيات و
العقليات وهو ما علاقة الشبه ثم رجح الثابت عليته وصفه بالشبه على الثابت عليته وصفه بالايماء لان الايماء لم يوجد فيه
لفظ يدل على التعليل بل الدال هو امر سوى اللفظ وليس ذلك الا احد طرق ثلثة المناسبة والدوران والشبه فيكون
تلك الطرق اصولا بالنسبة الى الايماء والاصل اقوى من الفرع وكان كل واحد من هذه الثلثة اقوى من الايماء ثم رجح
الثابت عليته وصفه بالايماء على الثابت عليته وصفه بالطرد لكون الثابت بالايماء اطرادا في جميع موارد وجوده بخلاف
الطرد   الثالث بحسب   الوجه الثالث في وجوه الترجيح الحاصلة بحسب دليل حكم الاصل
مقول دليل حكم الاصل في القياسين ان كان قطعيا امتنع ترجيح احدهما على الاخر لما مر ان الترجيح لا يجري في القطعيات
وان كان دليل حكم اصل احدهما قطعيا دون الاخر يرجح الجاري وان كان دليل حكم الاصل في كل منهما ظنيا فيكون اما نصا
سواء كان كتابا او سنة او اجماعا لما علمت ان دليل حكم الاصل لا بد وان يكون غير القياس وان الدليل الظني
الذي هو غير القياس منحصر فيهما واذا كان كذلك فيقول رجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص على ما ثبت حكم
اصله بالاجماع لان حجية الاجماع انما ثبت بالنص فيكون فرعا للنص والاصل راجح على فرعه ضرورة
الرابع بحسب   الوجه الرابع من الوجوه الخمسة في التراجيح الحاصلة بحسب كيفية الحكم وقد سبق
مباحث ذكر في الوجه السادس في الوجوه العايدة الى الحكم في باب تراجيح الاخبار ولا باس باعادتها فيقول
رجح القياس المبني على البراءة الاصلية على القياس الناقل عنه والمحرم على المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي
لهما والنافي للحد على مثبته والمحرم والموجب سيان والدليل على جميع هذه الاحكام ما مر ثمة   الخامس
مواقعه   الوجه الخامس من الوجوه الخمسة في التراجيح الحاصلة بحسب مكان العلة وهو اما الاصل
او الفرع اما الاصل فالكلام فيه اما في علته او في حكمه اما الكلام في العلة فيقول رجح القياس الذي يوافق علة اصله اصولا كثيرة
في الشرع على ما لا يوافقها لان موافقة كل اصل دليل مستقل على صحة التعليل ولا شك ان كثرة الادلة مرجحة
واما الكلام في الحكم فيقول رجح القياس الذي يوافق حكم اصله الاصول الشرعية على القياس الذي يخالف حكم
اصله الاصول لان الاول متفق عليه دون الثاني واما الفرع فيقول رجح القياس الذي يكون العلة فيه مطردة اي
مستلزمة للحكم في كل الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة بل مستلزمة للحكم في بعض الفروع دون بعض
لان الاطراد يقوي ظن العلية بخلاف عدم الاطراد   الكتاب السابع   الكتاب
السابع من الكتب السبعة التي اشتمل هذا المختصر عليها في بيان الاجتهاد والافتاء واحكامهما وفي هذا الكتاب

بابان احدهما يختص بالاجتهاد والثاني فيما يختص بالافتاء الباب الاول في بيان الاجتهاد واحكامه والمجتهد فنقول
الاجتهاد لغة استفراغ الجهد في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال
اجتهد في حمل الخردلة واصطلاحا ما ذكره وهو استفراغ الفقيه الوسع في درك الاحكام الشرعية فقوله استفراغ الجهد كالجنس
يندرج فيه الاجتهاد المصطلح واللغوي كالعمل بغيره من غيره وقيد الاحكام بالشرعية ليخرج عنه الاحكام العقلية التي
ليست شرعية والاحكام الحسية لكنه بعد يتناول الاجتهاد في الاحكام الشرعية الاصولية وفي الاحكام الشرعية
الفرعية فاذا اريد اختصاصه بالفروع واخراج الاجتهاد من المسائل الاصولية قيدت الاحكام الشرعية بالفرعية
كما عرفت وقال المحشي ناسبا الى المحصول فان اردت اخراج الاجتهاد في مسائل الاصول قلت استفراغ الفقيه
النظر فيها لا يحصل مع استفراغ الوسع فيه لوم [illegible] ويلزم من هذا ان الاجتهاد في المسائل الاصولية يلحقه
لوم وعيب القطع بعدم جوازه فيها المحقق اللوم لكنه مما اختلف فيه كما سيجيء فاخراجه مما ذكرناه اولى وقد علم من تعريف
الاجتهاد تعريف المجتهد وهو المستفرغ وسعه في درك الاحكام الشرعية والمجتهد فيه وهو الحكم الشرعي وقال المجتهد فيه
هو الحكم الشرعي الذي ليس فيه دليل قطعي واحترز بالحكم الشرعي احترازا عن الاحكام العقلية وقولنا ليس فيه دليل قطعي
احترازا عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع وفي هذا الباب فصلان
الاول في المجتهد والثاني في احكام الاجتهاد ولم يذكر المجتهد فيه لانه ذكر ما هو الحكم الشرعي واحكامه في اول الكتاب فلا حاجة
الى ذكره ههنا [illegible]   الفصل الاول في المجتهد   الفصل الاول في المجتهد واحكامه وشرايطه
وفي هذا الفصل مسايل المسئلة الاولى في انه هل يجوز له عليه السلم ان يجتهد في الاحكام الشرعية ويحكم في المسايل الدينية
ام لا فنقول ذهب الشافعي وابو يوسف رحمهما الله الى انه يجوز له عليه السلم ان يجتهد في الاحكام الشرعية ويحكم
به في المسايل الدينية خلافا لابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم فانهما لم يجوزا اجتهاده مطلقا الا في الحروب والآراء في المسايل
الدينية وفرق قوم وقالوا يجوز له الاجتهاد في الآراء والحروب واما في احكام الدين فلا فنقول المختار مذهب الشافعي
وهو انه يجوز له عليه السلم ان يجتهد في الاحكام الشرعية ويحكم في المسايل الدينية لوجوه اربعة الاول لعموم قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فانه عام يشمل الرسول عليه السلم ايضا لانه عليه السلم كان اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على
شرايط القياس فيكون مامورا بالقياس فيكون عاملا به والا يلزم عصيانه الثاني انه عليه السلم اذا غلب على ظنه كون الحكم
معللا بالوصف الفلاني ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فلا بد وان يحصل ظنه بثبوت الحكم ثمه والعمل
بالراجح واجب كما عرفت في باب القياس الثالث ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لانه محتاج الى اتعاب
النفس في بذل الوسع والاشق افضل لقوله عليه السلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها والافضل لا يتركه الرسول عليه السلم
والا لكان امته افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز الرابع ان العمل بالاجتهاد ادل على الفطانة وجودة القريحة
من العمل بالنص وذلك ظاهر فيكون العمل بالاجتهاد نوعا من الفضائل فيجب تحقق الرسول عليه السلم به لكونه
عليه السلم جامع انواع الفضايل ومنع ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان يجتهد الرسول عليه السلم في الاحكام الشرعية

لوجهين الوجه الاول انه لو جاز له عليه السلام ان يجتهد في الاحكام الشرعية لكان قائلا فيها برأيه لكون القول بالقياس قولا بالرأي لما
عرفت واذا كان قائلا فيها برأيه كان قائلا فيها بالهوى لان القول بالرأي قول بهوى النفس ومشتهاها وذلك ظاهر
والقول بالهوى منفي عنه عليه السلام لقوله تعالى في صفة النبي عليه السلام وما ينطق عن الهوى قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان الحمل بالاجتهاد قول بالهوى
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاجتهاد مأمورا به بالوحي اما لو كان مأمورا به بالوحي بان يقول الله تعالى
له اذا ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا لم يكن الحكم به نطقا بالهوى الوجه الثاني انه عليه السلام كان ينتظر الوحي في احكام
الوقائع كما في الظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحي بل عند وقوع الواقعة التي لم ينزل فيها عليه وحي
كان مأمورا بالاجتهاد فكان يجب ان لا يتوقف الى نزول الوحي وحيث لم يفعل ذلك دل على ان الامر بالشيء لا يقتضي الفور كما عرفت
قلنا في الجواب عنه ان العمل بالقياس مشروط بشرطين احدهما اليأس عن وجدان النص والثاني وجدان
اصل يقاس عليه فلا يلزم لو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحي لانه عليه السلام ربما انتظر الوحي في تلك الاحكام ليحصل له اليأس
عن النص حتى يجوز له الاجتهاد او لانه لم يجد اصلا مناسبا يقيس عليه فلذلك كان ينتظر الوحي   فرع
لا يخطئ اجتهاده   هذا فرع على جواز اجتهاده عليه السلام اي لو جوزنا فهل يجوز ان يخطئ اجتهاده ام لا والمختار انه
لا يخطئ اجتهاده اذ لو خطئ اجتهاده لوجب علينا اتباعه في ذلك لكوننا مأمورين باتباعه لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت الآية فيلزم الامر باتباع الخطأ وهو غير جائز
وفيه نظر فان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وان كان مخطئا في اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبي عليه السلام مع كونه مخطئا

المسألة الثالثة   الاكثر على جواز الاجتهاد لغير رسول الله صلعم وعلى وقوعه واما في
زمانه فيجوز للمجتهد الغائب عن حضرته عليه السلام ان يجتهد لان معاذا قد امر بالاجتهاد ولا سيما عند تعذر الرجوع وضيق
الوقت قيل وقد وقع ذلك في خبر معاذ رضه وكذا للحاضرين في حضرته اذ لا يمتنع امرهم بالاجتهاد بان يقول الرسول
عليه السلام لهم لقد اوحي الي بانكم مأمورون بالاجتهاد او بالعمل على وفق ظنكم فان قيل الاجتهاد في حضرة الرسول
عليه السلام ممتنع عقلا لان الاجتهاد في معرض الخطأ وهم قادرون على تحصيل النص الآمن منه وسلوك السبيل المخوف
مع القدرة على سلوك السبيل الآمن قبيح عقلا قلنا في الجواب عنه لا نسلم كون الاجتهاد في معرض الخطأ بعد الاذن فيه لان
الشرع لما قال انتم مأمورون بالاجتهاد او بالعمل على وفق الظن كان آمنا من الغلط لانه بعد الاجتهاد يكون آتيا بما امره
هكذا قاله الامام في المحصول وجزم بصحته من بعده كالشيخ وغيرهما وفيه نظر فان كون الاجتهاد مأمورا به
لا ينافي كونه خطأ لان كون الاجتهاد خطأ عبارة عن عدم وجدان الامارة الدالة على الحكم المعين في الواقعة كما يجيء
على ان يكون مأمورا بالعمل بالظن مع انه لا يجد تلك الامارة ويرده قصة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني فانه
عليه السلام امرهما بالحكم بين الخصمين بما يغلب عليه ظنهما وجوز عليهما الخطأ لانه قال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات
وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة فعلم ان الامر بالاجتهاد لا ينافي الخطأ فتم وايضا القبح العقلي لا يقتضي الامتناع
العقلي واما وقوع الاجتهاد في حضرته فمنعه ابو علي وابو هاشم واحتجا عليه بانه لو وقع لنقل الينا كاجتهاد الصحابة بعد وفاته

عليه السلام فلما لم ينقل علم عدم وقوعه واجازه قوم بشرط الاذن محتجين عليه بانه عليه السلام حكم سعد بن معاذ في
بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع ارقعة وتوقف
فيه آخرون والمختار هنا ان العدم تمام دليل المانع لانه لم ينقل لقلته ولانه معارض بقصة سعد بن معاذ فانها
نقلت والعدم تمام دليل المجوز لانه من باب الآحاد فلم يحصل التمسك به في المسألة العلمية التي لا تعلق لها بالعمل
والى مذهب التوقف اشار المصنف بقوله ولم يثبت وقوعه وزعم الخنجي بانه اشارة الى مذهب المنع لانه قال والمصنف
اختار مذهب ابي علي وابي هاشم وهو سهو منه لان عدم ثبوت الوقوع لا يقتضي ثبوت عدم الوقوع الذي هو المنع
من الوقوع وذلك ظاهر   الثالثة لا بد له ان يعرف
المسألة الثالثة فيما لا بد للمجتهد
في التمكن من الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام الشرعية فنقول لا بد له في ذلك ان يعرف الادلة الشرعية التي
هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان مدارك الاحكام الشرعية هي هذه الاربعة اما الكتاب فلا بد له من معرفة
ما يتعلق منه بالاحكام الشرعية وهو خمسمائة آية ولا يشترط حفظها بل العلم بمواقعها حتى يطلب منه الآية
المحتاج اليها عند الحاجة واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق بالاحكام ومن كونها مضبوطة
في الكتب ولا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاخبار بالمواعظ واحكام الآخرة واما الاجماع فلا بد وان يعرفه ويعرف
مواقعه حتى لا يفتي بخلافه وطريق ذلك ان لا يفتي الا بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين او يغلب
على ظنه انه واقعة متولدة في هذا العصر ولم يكن لاهل الاجماع فيها خوض واما القياس فلا بد وان يعرفه وان
يعرف شرائطه وانواعه ليميز ما يجوز منه عما لا يجوز فهذه من العلوم الاربعة التي لا بد من معرفتها ومن الاصول
ولا بد معها من اربعة اخرى كالمتممات لها لا يمكن بناء عليها احدها علم كيفية النظر في استفادة المجهولات من المعلومات
لان المجتهد ما يحتاج في استنباط الاحكام فلا بد له من العلم بكيفية النظر والثاني علم العربية ومن علم بلغة العرب مفرداتها
ومركباتها واحوالها من النحو والتصريف لان الشرع عربي ولا تتم معرفته الا بمعرفة كلام العرب والثالث من حيث ان
متعلقها مما يتعلق بالكتاب ومعرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالباطل المنسوخ والرابع بالسنة ومعرفة
حال الرواة من الجرح والتعديل واحوال الرجال لان الادلة الشرعية تتعلق بالسنة فلا بد من معرفة النقلة
واحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من المنقول الفاسد قال الامام في المحصول واعلم ان البحث عن احوال
الرجال في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين اتفق الخلق
على [illegible] لهم كالبخاري ومسلم وامثالهما من ائمة الحديث ولا حاجة للمجتهد الى علم الكلام اذ لا تعلق له بالاحكام
الفقهية لامكان الاستدلال بالدلائل السمعية على الاحكام الشرعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا الى علم الفقه
لان الفقه ثمرة الاجتهاد لان هذه الفروع ولدها المجتهدون بعد ان فازوا بمنصب الاجتهاد فلو كان شرطا
للاجتهاد يلزم الدور   الفصل الثاني في حكم
الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف
الائمة في تصويب المجتهدين ومعناه كل مجتهد في المسائل الفروعية مصيب ام لا والخلاف في هذه المسألة مبني

على الملا في مسألة اخرى وهو ان كل صورة من صور الوقائع هل لله فيها حكم معين ام ليس فيها ذلك بل الحكم فيها ما ادى
اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق ان لله تعالى في كل صورة من صور الوقائع قبل الاجتهاد حكما معينا لا يكون كل
مجتهد مصيبا بل المصيب منهم من حكم بذلك الحكم المعين وان كان الحق ان حكم كل حادثة منها ما ادى اليه اجتهاد
المجتهد كان كل مجتهد مصيبا وضبط المذاهب فيه ان يقال المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها
قبل الاجتهاد حكم معين او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليلا او يدل وح اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا فهذه اقسام
اربعة اما القسم الاول منها وهو ان لا يكون لله تعالى في المسألة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فهو مذهب المصوبة وهم
جمهور المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر من الاشاعرة وكابي الهذيل وابي علي وابي هاشم من المعتزلة فعلى
هذا يلزم ان يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد مختلفا باختلاف الاجتهاد وحكى اتباع الامام في المحصول الكبير
فيه قسما وهو ان الاشعري لما زعم قدم الحكم كيف يذهب الى ان المسألة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم
فان صح هذا النقل عنه كان كلامه متناقضا واما القسم الثاني وهو ان يكون لله تعالى في الواقعة حكم معين ولا يدل
عليه دليل فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء زعموا ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب
بالاتفاق فمن عثر عليه فله اجران ولمن اجتهد ولم يصادفه اجر واحد على تحمل الكد دون الخيبة واما القسم
الثالث وهو ان يكون في الواقعة حكما معينا وعليه دليل قطعي وهو مذهب طائفة من المتكلمين وهؤلاء اتفقوا على ان
المجتهد مأمور بطلبه واختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب ام لا وفي انه هل ينقض قضاء القاضي اذا حكم
بالخطأ ام لا فذهب بشر المريسي منهم الى تأثيم المخطئ والاصم منهم الى نقض قضاء القاضي فيه واما القسم الرابع
وهو ان لله تعالى في كل صورة من صور الوقائع حكما معينا وعليه امارة ظنية من وجد تلك الامارة اصاب ومن فقدها
اخطأ لكن المكلف لم يكلف باصابتها لخفائها وغموضها فلذلك كان المخطئ معذورا ومأجورا فهو مذهب الاثنين
رض ومختار المصنف وبه نأخذ ثبت واحتج عليه بوجهين الاول ان الحكم في الواقعة ما هو معين وانه لا ما ادى اليه اجتهاد
المجتهد لان الاجتهاد متأخر عن دلالة الدليل على الحكم اذ الاجتهاد عبارة عن طلب دلالة دليل للمجتهد يدل عليه
وطلب الشيء متأخر عن ذلك الشيء فالاجتهاد متأخر عن دلالة الدليل على الحكم ودلالة الدليل على الحكم متأخرة عن
الحكم لكونها نسبة بين الدليل وبين المدلول الذي هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد بمرتبتين فلو كان كل من الاجتهادين
المؤدي احدهما الى النفي والاخر الى الاثبات حقا لاجتمع النقيضان لتحقق النفي والاثبات قبل الاجتهادين
وذلك باطل للتنافي فلا علم من اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر يدل على ان احدهما ان المجتهد قد يكون مخطئا
وقد يكون مصيبا وذلك يدل على ان في الواقعة حكما معينا والا لكان الحكم بكون احدهما مخطئا والاخر مصيبا
ترجيحا بلا مرجح وثانيهما ان المخطئ لا يأثم لانه عليه السلام حكم بان المخطئ مأجور فلا يكون مأثوما فلو كان لله
تعالى في الواقعة قبل الاجتهاد حكم معين لكان ما انزل الله تعالى في تلك الواقعة ذلك الحكم فالمخالف له وهو الحاكم بغير ذلك
الحكم لم يحكم بما انزل الله تعالى وذلك ظاهر وحينئذ يفسق ويكفر لقوله تعالى في موضع من التنزيل ومن لم يحكم بما انزل

الله فاولئك هم الفاسقون وفي اخرى فاولئك هم الكافرون لكن المخالف ليس بفاسق ولا كافر اجماعا فاذا لم
يكن في الواقعة حكم معين وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه ان المجتهد لما كان مأمورا بان يحكم بما
ادى اليه ظنه وان كان خطأ كان المخالف الحاكم بما ادى اليه ظنه المخطئ حاكما بما انزل الله تعالى اذ من جملة ما انزل الله تعالى
ان كل مجتهد مأمور بان يحكم في الواقعة بمقتضى ظنه وان كان خطأ وح لا يكون المخالف فاسقا وهذا الجواب يؤيده
ما رواه اولا من ان الامر بالاجتهاد سابق على كونه خطأ ثم اعترض مرة اخرى وقال لو كان حكم الله تعالى في الواقعة
قبل الاجتهاد معينا لم يكن جميع المجتهدين فيها مصيبا اذ الحاكم منهم بما علا ذلك الحكم لا يكون مصيبا واذا لم يكن مصيبا
لما جاز ان الحق في الصحابة ان ينصب الحكم في الحوادث من يخالفه في الاجتهاد فيها لان المخالف له نصبه حاكم بغير ذلك
الحكم المعين وغير ذلك الحكم المعين باطل فيكون المخالف له مبطلا اذ لا يعني بالمبطل سوى الحاكم بالباطل والمبطل
لا يجوز نصبه اجماعا فثبت انه لو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما جاز نصب المخالف لكن جاز نصبه لان ابا بكر قد نصب
زيد بن ثابت وزيد كان يخالفه في كثير من المسائل فيكون كل مجتهد مصيبا فلا يكون الحكم الواقع قبل الاجتهاد
معينا وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه لا نم ان المخالف بالاجتهاد مبطل بل هو مخطئ اذ المبطل هو الذي
خالف الحق عمدا لا اجتهادا والمخطئ غير المبطل والممنوع انما هو تولية المبطل لا المخطئ فلا نم ما ذكرتم والله اعلم
فرعان الاول هذان المسلكان فرعان على القول بالاجتهاد سواء كان في الواقعة حكم
معين اولا الفرع الاول في بيان كيفية رفع التنازع في واقعة متعلقة بالمجتهدين ولا يتصور توافقهما فيها كما
اذا تلفظ الزوج بلفظ من الفاظ الطلاق ورآه كناية فيه ولم ينو معه ورأت الزوجة المجتهدة ذلك اللفظ صريحا
في الطلاق فللزوج طلب الوطء منها لبقاء الزوجية بينهما وطلبه لان اللفظة عنده كناية والكناية لا تقع بدون
النية وللزوجة الامتناع منه لوقوع الطلاق بذلك اللفظ عندها لكونه من الصرائح عندها فهذه منازعة لا يتصور
فيها تصالحهما ومثل هذا شكل يرد على المذهبين اما على القائلين بالتصويب فظاهر واما على القول بعدمه فلان اهل
التحقيق منهم يقولون بانه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعرف كونه مخطئا وطريق الفصل بينهما
على المذهبين ان يرجعا فيهما الى غير المجتهدين ليفصل بينهما وان كان صاحب الواقعة حاكما اذ الحاكم لا يجوز له
ان يحكم لنفسه بل ينصب من يقضي بينهما اما على القول بالتصويب فلان كلا من المجتهدين لما كان صوابا
فلم يرجح احدهما على الاخر الا بمرجح فاذا انضم الى احدهما حكم الحاكم المجتهد يرجح على الاخر لما عرفت ان الظنين
راجح على ظن واحد واما على القول بالتخطئة فلان الحكم اذا انضم الى احدهما صار لاحد الظنين كثرة وعلى الظن شبه
الى الظن الاخر وقد عرفت ان الاكثر يوفقون للصواب اكثر مما يوفق له الاقلون الفرع الثاني في ان
الاجتهاد اذا تغير هل يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني ام لا فنقول اذا تغير الاجتهاد كما اذا اجتهد فظن ان الخلع فسخ
للنكاح فنكح امرأة قد خالعها ثلاث مرات ثم تغير اجتهاده وظن ان الخلع طلاق فان تغير بعد قضاء القاضي
بمقتضى الاجتهاد الاول كما اذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم اذا تغير اجتهاده لم يجز له نقض الاجتهاد الاول بل

نفى الكلام صحيحا وليس له تسريحها لنقض الاجتهاد الاول لان قضاء القاضي لما اتصل به فقد تاكد فلا ينقض بالاجتهاد
وان تغير قبل قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وجب عليه نقض الاجتهاد الاول لانه ظن خطاءه وصواب
الاجتهاد الثاني والعمل بالظن واجب عليه لما عرفت مرارا

الباب الثاني في الافتاء

الباب الثاني من الكتاب السابع في الافتاء وفيه مسايل لان الافتاء استدعى المفتي والمستفتي وما فيه
الاستفتاء افرد لكل منها مسألة المسألة الاولى في بيان المفتي اعلم ان من يجوز له الافتاء ومن لا يجوز له ذلك فنقول يجوز
الافتاء للمجتهد بلا خلاف وكذا يجوز لمقلد الحي بان كان حاكيا عن حي من اهل الاجتهاد سمعه منه مشافهة
لان علينا رضي الله عنه نقل متعارفة المذي حاكيا عن رسول الله ولهذا يجوز للمراة ان تعمل في حيضها بقول
زوجها حاكيا عن المفتي واختلف في جواز تقليد الميت اي ان كان حاكيا عن ميت من اهل الاجتهاد فهل يجوز له
الافتاء بالمحكي عن الميت ولغيره الاخذ بقوله ام لا فيه خلاف وذهب الاكثرون الى انه لم يجز لان قول الميت
غير معتبر لانعقاد الاجماع على خلافه ولو كان قول الميت معتبرا لم يكن الاجماع المخالف لقوله معتبرا
واذا لم يكن قول الميت معتبرا لم يجز الاخذ به والعمل بمقتضاه اذ هو المعني بعدم اعتبار القول فان
قلت لم صنفت الكتب واعتبرت مع فناء اربابها قلت لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم ولكيفية بناء
بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه لكن المختار عند الامام والمصنف جواز الافتاء المقلد
الميت واحتج الامام عليه في المحصول بوجهين الاول بانعقاد الاجماع على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى
اذ ليس في الزمان مجتهد ومنه بطلان الاجماع لما كان عبارة عن اتفاق مجتهدي كل عصر فاذا خلا عصر عن
مجتهد لا يتصور فيه الاجماع نعم لو قال لما خلا زماننا عن المجتهد وعن الحاكي عنه مشافهة فيعمل بالمحكي عن الميت
ضرورة لكان احسن سلمنا تصور انعقاد الاجماع فيه لكن لا نسلم انعقاد الاجماع على ذلك مطلقا لان المحصور في الاحكام
ان المعنى الذي ليس بمجتهد انما يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين اذا كان مجتهدا في ذلك المذهب
مطلعا على ماخذ اقوال امامه قادرا على التفريع عليها متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة فيها لانعقاد
الاجماع من اهل كل عصر على قبول هذا النوع من الفتوى اما ان لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء واذا كان كذلك
لم يكن الاجماع منعقدا على جواز افتاء المقلد مطلقا الثاني بان الحاكي الموثوق به اذا حكى عن مجتهد عدل
حكما للعامي غلب على ظنه صدق الحاكي وصدق المجتهد واذا غلب على ظنه صدقهما غلب على ظنه ان حكم الله
ما حكاه الحاكي فيعمل لما عرفت ان العمل بالظن واجب

الثانية يجوز الاستفتاء

المسألة الثانية في بيان المستفتي اعني بيان من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز له ذلك فنقول يجوز الاستفتاء للعامي
لاجماع السلف على ذلك لان العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مامورين بالاجتهاد
لكلفهم السلف به وهو ظاهر وايضا لفوت معايشهم واستضرارهم بسبب الاشتغال باسباب الاجتهاد
وهو تحصيل الدلائل المفضية الى التمكن من الاجتهاد دون المجتهد فانه لا يجوز له الاستفتاء لا بعد الاجتهاد

ولا قبله لان الاستفتاء يترك الاعتبار وترك الاعتبار ترك المامور به اذ الاعتبار مامور به لقوله تعالى فاعتبروا
وترك المامور به معصية لما عرفت فاستفتاء المجتهد معصية فلا يجوز فان قلت قوله تعالى فاعتبروا عام
يشمل العامي ايضا فوجب ان لا يجوز له الاستفتاء ايضا قلنا سلمناه لكن ترك العمل به في حق العامي
لعجزه وبقي معمولا به في حق المجتهد فقط فان قيل ما ذكرتم وان دل على عدم جواز استفتاء المجتهد لكنه معارض
بوجوه ثلثة الاول التمسك بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السؤال
عند عدم العلم سواء كان السائل عاميا او مجتهدا لان الامر بالسؤال عام يشمل المجتهد وغيره ممن لا يعلم و
المجتهد قبل الاجتهاد غير عالم بالمسألة فجاز له السؤال حينئذ اعني الاستفتاء وهو المطلوب الثاني
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يدل على وجوب طاعة اولي الامر على كل واحد
من المؤمنين سواء كان مجتهدا او غيره والعلماء من اولي الامر لان امرهم ينفذ على الولاة والحكام فوجب
طاعتهم على كل واحد من المؤمنين خص منه المجتهد بعد الاجتهاد اجماعا فيبقى معمولا به في حق المجتهد قبل
الاجتهاد فجاز للمجتهد قبل الاجتهاد ان يحتج بقول العلماء وهو المطلوب الثالث التمسك باجماع الصحابة
فانه روي ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان حين تولية الخلافة ابايعك على كتاب الله تعالى
وسنة رسوله وسيرة الشيخين والتزم عثمان ذلك وكان قول عبد الرحمن والتزام عثمان بمحضر
من اكابر الصحابة ولم ينكر عليهما احد فكان ذلك اجماعا منهم على جواز اخذ المجتهد بقول مجتهد آخر قلنا
في الجواب عن الآية الاولى انها مخصوصة بالعوام اذ لو شملت المجتهد من غير العالم لجاز للمجتهد السؤال
بعد الاجتهاد لكونه غير عالم بالحكم حينئذ لكونه ظانا به لكن لا يجوز للمجتهد التقليد بعد الاجتهاد اتفاقا و
فيه نظر فان كون المجتهد ظانا بالحكم لا ينافي كونه عالما به لما عرفت في صدر الكتاب من ان الحكم مقطوع والظن
في طريقه وفي الجواب عن الآية الثانية انها انما وردت في الاقضية دون المسائل الاجتهادية وذلك
لان الصحابة ردوا على عمر رضي الله عنه المسائل التي اخطأ فيها فيكون وجوب طاعة ولاة الامر مخصوصا بالاقضية دون
المسائل الاجتهادية وفي الجواب عن الاجماع ان المراد من سيرة الشيخين في قول عبد الرحمن لزوم
العدل لا الاخذ باجتهادهما والا لجاز للمجتهد تقليد الميت وهو باطل اجماعا

الثالثة

المسألة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء يجوز للعامي الاستفتاء في الفروع اتفاقا واما في
الاصول فهل يجوز فيه الاستفتاء ام لا فيه خلاف والاكثر على عدم جواز الاستفتاء فيها لا للعامي ولا للمجتهد
لان الرسول عليه السلام وجب عليه تحصيل اصول الدين لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واذا وجب
عليه وجب علينا لوجوب متابعته علينا لقوله تعالى فاتبعوه ولقائل ان يقول ان وجوب تحصيل
اصول الدين ربما كان من خصايصه فلا يجب علينا واما ما ذكره المصنف فجاز ان يكون المراد منه
انا لما منعنا ان المجتهد في الفروع جاز ان يكون مقلدا في المسائل الاصولية لم يكن تحصيل اصول الدين

كما هو

بعفر سلطان القرا

٢١/٢/١٣٦٥

واجبا على المجتهد واذا لم يجب عليه جاز له الاستفتاء في اصول الدين واذا جاز له جاز لغيره اجماعا فجاز الاستفتاء في اصول الدين لكل واحد سواء كان مجتهدا اولا والله اعلم بالصواب وقد وقع الفراغ من تسويده

في الثامن والعشرين من شهر المبارك شعبان
المعظم سنة ستة و[illegible] [illegible]
[illegible] في المدرسة الشافعية
ومصليا على سيدنا محمد واله
اصحبه وسلم
تسليما كثيرا
كثيرا